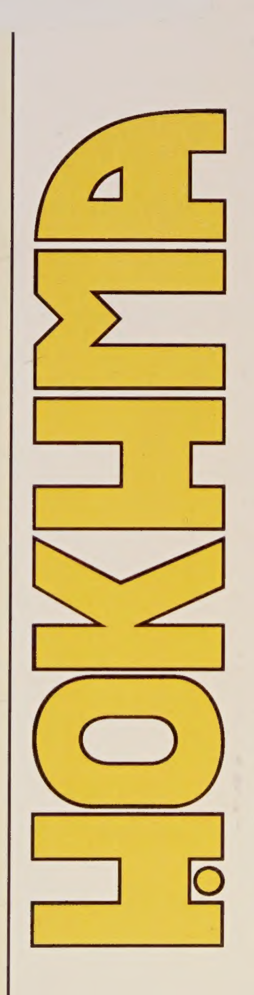
N° 93
2008

Revue de réflexion théologique

Proverbes 9,10



« ... N'était l'amour qui me retient... »
Aimer ('âhab) dans la Bible hébraïque
par Jean-Marcel Vincent

La prédication de Paul à Athènes (Actes 17,16-34) et la nôtre en contexte postmoderne
par Pierre-André Schütz

Le temps dans la pensée d'Olivier Messiaen
par Francine Guiberteau

Cent commentaires :
Esaïe 6 : la vocation du prophète
par Aberto Mello

Science et foi face au créationnisme
par Jean Hassenforder

Bible et homosexualité
Deux nouvelles contributions au débat
par Markus Zehnder

SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, plus de *6500 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** du n° 1/1976 au n° 92/2007 vous est proposée (sauf n° 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48 et 60 épuisés et progressivement disponibles sur www.hokhma.org) pour la somme de 109 €, 158 FS (frais de port en sus), **soit une remise de 75 %**.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

David Gonzalez : *responsable de ce numéro*

Adresse de la rédaction : D. Gonzalez,
15, rue des Granges, F-61000 Alençon

Service de presse : Pierre-Alain Jacot, 3, rue Grefeuille,
F-30140 Anduze (Tél. 04 66 61 70 52)

Composition et mise en page :
Hokhma

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 2e trimestre 2008.
N° d'impression 080239. ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le site de la revue : **www.hokhma.org**

N° 93
2008

Revue de réflexion théologique

Ḥokhma 93/2008, pp. 2-19

par
Jean-Marcel
VINCENT,
Professeur d'Ancien Testament à la Faculté libre de Théologie Protestante de Paris

« ... N'était l'amour qui me retient... ». Aimer (*'âhab*) dans la Bible hébraïque[1]

Introduction

« ... n'était l'amour qui me retient... », le poète aurait suivi son héros jusque dans l'abîme, « dans la fournaise de l'Etna »[2]. N'était l'amour qui le retenait, Dieu agirait selon sa colère, dit le prophète (Os 11,7-9). Qu'y a-t-il, en effet, de plus puissant et de plus sublime que l'amour ?

Notre propos est ici cependant plus prosaïque : étudier le champ sémantique du verbe « aimer » dans la Bible hébraïque. Le sublime a ses pièges, justement la sublimation et l'idéalisation du discours. Il faut donc d'abord mettre en garde :

L'amour est le grand sujet de l'art et en particulier de la littérature occidentale. Or, comme l'a montré en son temps Denis de Rougemont (dans l'ouvrage classique *L'amour et l'Occident* de 1939[3]), nos représentations de l'amour, en particulier de l'amour-passion et de l'amour sublimé, ont leur histoire – de Rougemont la fait remonter aux Cathares (et donc plutôt au manichéisme qu'au judéo-christianisme) et, de là, aux Troubadours et aux mythes courtois. Quoi qu'il en soit, il faudra chercher à éviter des

[1] Cet article reprend en la remaniant légèrement une conférence tenue le 12 mai 2007 à La Rochelle.

[2] Hölderlin, *Empédocle*.

[3] Paris (Plon) 1939, ²1956, nombreuses réimpressions.

anachronismes et respecter la différence entre ce que la Bible hébraïque appelle « aimer » et ce qu'on entend aujourd'hui par ce terme.

L'amour exhale la félicité et la simplicité. Il évoque une relation d'harmonie, de bonheur, de communion. Or, dans le vécu, nous savons qu'il n'en est rien. Nos relations amoureuses ou amicales sont le plus souvent complexes et compliquées, fragiles, orageuses, instables. Kierkegaard parlait de l'« amour *mortellement* malheureux » du croyant envers Dieu à cause de l'altérité radicale qui dissocie le Dieu saint de l'homme mortel. Dans les relations entre êtres humains, c'est bien aussi ce phénomène de la liberté et de l'altérité irréductibles de l'autre qui fait problème. Il y a du vrai dans le refrain paradoxal d'Aragon, si bien chanté par Léo Ferré, « Il n'y a pas d'amour heureux ». Et c'est une banalité de dire que dans l'amour le bonheur côtoie le malheur, l'union le déchirement, l'exaltation la déception, l'assurance le doute.

Enfin, il faut rappeler que l'Ancien Testament n'est pas un livre théorique et dogmatique. S'il parle de l'amour, en particulier de l'amour de Dieu pour son peuple, c'est essentiellement sous la forme narrative, dans des récits de vie, dans une histoire, une histoire tourmentée, sur fond de violence.

Notre parcours nous conduira de (I) l'amour du prochain à (V) l'amour pour Dieu en passant par (II) l'attachement ou amitié, (III) la relation amoureuse et (IV) l'amour de Dieu et pour Dieu. Nous nous laissons guider par l'utilisation du verbe *'âhab* (« aimer »), utilisation d'ailleurs assez sobre dans la Bible hébraïque[4]. Celle-ci utilise un vocabulaire simple et surtout, et c'est ce qui nous a conduit à ce plan, un même vocabulaire pour parler de l'amour quel qu'en soit son objet : *'âhab*. On sait que le

[4] La racine verbale avec ses dérivés apparaît 251 fois dans la Bible hébraïque. Cf. G. Quell et E. Stauffer, Art. « *agapaô* », *in* : *ThWNT* 1, 1933, p. 20-55 ; E. Jenni, Art. « *'hb* lieben », *in* : *THAT* I, 1971, col. 60-73 ; G. Wallis (et *al.*), Art. « *'hb* », *in* : *ThWAT I*, 1973, col. 105-128 ; Horst Seebass, Art. « Liebe. II. AT », *in* : *TRE* 21, 1991, p. 128-133 ; Horst Dietrich Preuß, *ThAT* II, 1992, p. 165s et *passim* ; W. Klassen (et *al.*), Art. « Love », *in* : *ADB* 4, 1992, p. 375-397 ; D. Kinet (et *al.*), Art. « Liebe », *in* : *NBL* 2, 1995, col. 673-643 ; Michèle Morgen, Art. « Liebe. II. Biblisch », *in* : *RGG*[4], 2002, col. 336-337 ; Hans-Christoph Schmitt, Art. « Liebe Gottes und Liebe zu Gott. I. Altes Testament », *in* : *RGG*[4], 2002, col. 350s ; Friedrich Avemarie, Art. « Liebe Gottes und Liebe zu Gott. III. Judentum », *in* : *RGG*[4], 2002, col. 356s.

grec permet une différentiation plus pointue : *agapaô, phileô, stergô, eraô*, chaque verbe étant utilisé pour un domaine relationnel particulier[5]. La pauvreté apparente de l'hébreu est aussi sa force car elle ne découpe pas la réalité en espaces exclusifs et permet de subtiles associations entre le spirituel et le corporel, l'intellectuel et le sensoriel. Une ambiguïté ou polysémie que la poésie juive contemporaine sait exploiter, en particulier dans les chants d'amour (*shîrê 'ahavâh*) du poète Yehuda Amichaï.

I. L'amour du prochain (« ainsi tu aimeras ton prochain [qui est] comme toi. Je suis Yhwh »)

La formulation se trouve sous forme de commandement au *cœur* de la Tôrah, puisque située au centre du troisième des cinq rouleaux de la Loi : Lv 19,18b que l'on traduit traditionnellement par « tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Cette célèbre traduction est, en fait, à bien des égards, problématique[6]. Procédons un peu systématiquement pour cerner le sens de l'expression qui a littéralement, en hébreu (« et tu aimeras *à/pour* ton prochain comme toi »), une formule quelque peu elliptique.

a) Notons d'abord la conjonction « et » (*waw*) qui relie l'injonction d'aimer à ce qui précède. Ce n'est pas sans dommages qu'on isole la phrase de ce qui précède. Les vv. 17s forment en effet un ensemble encadré par l'antithèse haïr/aimer : « Tu ne haïras pas ton frère dans ton cœur » etc., « mais » ou « ainsi tu aimeras ton prochain ». « Et tu aimeras » résume l'attitude qu'il faut avoir vis-à-vis du « frère » et plus précisément du frère à problème, de celui qui a fait du tort. Au lieu de le haïr dans son cœur, c'est-à-dire de préparer une réponse qui lui fasse mal, au lieu de nourrir sa vengeance et de garder sa colère à toujours, de se montrer irréconciliable

[5] Cf. l'ouvrage classique de Anders Nygren, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, traduit du suédois par P. Jundt, Paris (Aubier), 3 volumes, 1944 et 1952.

[6] Sur l'interprétation de Lv 19,18b dans son contexte, cf. notre article *in* : *ETR* 81/2006, p. 95-113 (avec une riche bibliographie).

donc, il faut au contraire lui parler ouvertement : le réprimander (ou : « dire l'offense », comme l'interprète Marie Balmary) – sinon c'est l'offensé qui se rend coupable, qui se charge d'un péché. Cette attitude se nomme positivement : aimer son prochain. Il y a donc tout intérêt à traduire par : « … ainsi tu aimeras ton prochain ». La manière dont il faut aimer le prochain est explicitée par ce qui précède : comment aimer ? En ne se vengeant pas, en n'étant pas rancunier, en ayant le courage de réprimander, d'avertir le frère.

b) Ce n'est pas non plus sans dommages que l'on supprime illicitement les deux mots qui suivent l'injonction : « Moi, Yhwh » ou « Je suis Yhwh », une formule abrégée pour « Je suis Yhwh, votre Dieu », c'est-à-dire moi qui vous ai libérés de la servitude pour que vous soyez mon peuple et que je sois votre Dieu – formule d'alliance. En supprimant « Je suis Yhwh », une formule qui revient 17 fois en Lv 19, on ôte à l'injonction d'aimer le prochain son support théologique et le sens concret de son application. Le chapitre concerne en effet « la communauté d'Israël » dans toute la diversité et toute la disparité de ses membres, avec les inégalités et les tensions sociales inhérentes à cette diversité : il est question dans ce chapitre du propriétaire terrien comme du pauvre qui va glaner après la moisson, de l'homme libre comme de l'esclave homme ou femme, du patron comme du salarié, du petit comme du grand, de l'accusé comme du témoin, du coupable comme de la victime, du jeune comme du vieillard, de l'autochtone comme de l'immigré. Ce qui fait leur unité : un même Dieu libérateur (« Je suis Yhwh »), et le commandement de ce Dieu (« tu aimeras ton prochain ») pour maintenir la cohésion entre des hommes et des femmes de conditions inégales.

c) On aura compris que dans ce contexte, « aimer » n'a pas un sens sentimental. Les hébraïsants auront noté que le verbe (*'âhab*) n'est pas construit ici avec la particule habituelle *'èt* qui introduit le complément d'objet direct (la *nota accusativi*) mais avec la préposition *lâmed* ou, si l'on préfère, que le verbe n'est pas construit avec un accusatif mais avec un datif. Aimer « pour quelqu'un » au lieu d'aimer « quelqu'un ». La

différence pourrait s'expliquer par une évolution de la langue. Mais quoi qu'il en soit, et nous l'avons déjà suggéré en parlant du contexte immédiat, « aimer » signifie ici de toute évidence « venir en aide » par la parole ou le geste pour résoudre les conflits. Abraham Malamat traduit : « *be useful to your neighbor* », et c'est bien dans ce sens que le verbe « aimer » est connoté[7].

d) Comment maintenant comprendre « comme toi » que l'on traduit traditionnellement par « comme toi-même » ? Si on traduit ainsi, deux sens seraient possibles. 1) Comme la succession de deux commandements : « Tu dois aimer ton prochain comme (toi aussi tu dois t'aimer) toi-même », ce qui donne une perspective psychologique fort intéressante dont le potentiel a été largement exploité de nos jours (l'amour du prochain présuppose l'estime de soi, l'acceptation de ses limites, etc. – voir en particulier le best-seller d'Eric Fromm, *The Art of Loving*). 2) On pourrait aussi lire la phrase comme un seul commandement accompagné d'une constante anthropologique : « Tu aimeras ton prochain de la même manière que (toi, tu t'aimes, naturellement,) toi-même ». L'amour de soi serait donné comme une évidence, il s'agirait de passer de l'égoïsme naturel à l'altruisme. Il faut bien se rendre à l'évidence que l'une comme l'autre interprétation (qui disent peut-être en elles-mêmes des vérités) s'éloignent fort du propos de Lv 19, et même de celui de la Bible hébraïque en général, puisqu'on n'y trouve guère de tels développements sur les ressorts psychologiques de l'action humaine. En outre « comme toi-même » ne se dit pas en hébreu ***kâmôkhâ*** mais ***kenafshekhâ***. Ainsi de l'amitié de Jonathan pour David. Jonathan a conclu une alliance avec David parce qu'il l'aimait comme lui-même : ***kenafshô***. ***Nèfèsh*** désigne le moi, la personne.

L'hébreu permet et, à mon sens, exige une autre conception qui ne comprend pas « comme toi » comme explicitant la manière dont celui qui aime doit aimer, mais la qualité de celui qui doit être aimé : le prochain

---

[7] A. Malamat, « 'You Shall Love Your Neighbor as Yourself' : A Case of Misinterpretation ? », *in* : E. Blum et *al.* (éd.), *Die hebraïsche Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS Rolf Rendtorff*, Neukirchen (Neukirchen-Vluyn) 1990, p. 111-116. Dans les deux autres cas, en dehors de Lv 19,18 et 34, où se rencontre « aimer » avec le datif (*'âhab l*) le sens est bien celui de venir en aide (1 R 5,15 et 2 Ch 19,2).

est (une personne) comme toi. La formulation, elliptique, devrait alors être complétée mentalement ainsi : « Tu aimeras ton prochain, (lui) qui est comme toi ». Dans le contexte de Lv 19, et en particulier des vv. 17s, l'accent est en effet mis sur deux aspects de l'égalité entre le citoyen et son prochain. Premièrement, le prochain est égal dans la fragilité de sa condition humaine, vivant dans une société en tension, société où surgissent nécessairement des situations d'inégalité qui provoquent aisément la haine, la rancune, la faute. Deuxièmement, le prochain est égal dans sa condition de membre de la communauté d'Israël interpellé par son Dieu (« Je (suis) Yhwh »), le Dieu de l'un et de l'autre.

e) Il faut de plus noter que dans Lv 19, qui forme un diptyque, le deuxième volet contient comme correspondant au v. 18b (« ainsi tu aimeras ton prochain qui est comme toi ») le v. 34b : « ainsi tu l'aimeras [l'émigré] comme toi », c'est-à-dire comme égal à toi, comme une personne intégrée au peuple saint, habitant la terre sainte, égale à un autochtone, comme cela est dit explicitement dans la première partie du verset. Et la Loi de rappeler que les Israélites ont aussi été des émigrés : ils ont connu ce statut précaire. Il serait anachronique de faire de ces lois du Lévitique des lois universelles concernant tous les hommes. La perspective est ici celle des habitants de la terre sainte, mais elle est inclusive. Elle ne concerne pas seulement les autochtones ou les gens d'une même origine : elle concerne tous les habitants du pays, tous ceux avec lesquels on cohabite sur un même territoire.

II. L'amour comme attachement

Le même vocabulaire *'âhab* (« aimer ») est utilisé pour exprimer un attachement particulier, voire exceptionnel, pour une personne.

a) L'amour n'étant pas une condition du mariage (il ne l'est sans doute devenu qu'à la fin du 19e siècle), d'autres considérations sociales ayant plus de poids, certains passages soulignent alors l'amour que certains maris, par ailleurs polygames, portaient à l'une de leurs femmes. Ainsi

Jacob pour Rachel (Gn 29,18.20.30.32), Samson pour Dalida (Jg 16,4.15), Elkana pour Anne, la mère de Samuel (1 S 1,5). La simplicité du vocabulaire avec son antithèse « aimer »/« haïr » (*sâna'*) sonne mal à nos oreilles. En fait, dans ce contexte polygame, « aimer » a souvent le sens de « préférer », et « haïr » celui de « ne pas aimer ». Une femme non aimée ne doit pas être négligée pour autant et elle a ses droits. Une loi du Deutéronome prévoit, par exemple, qu'elle ne doit pas être désavantagée lors du partage du patrimoine. « Si un homme qui a deux femmes aime l'une et hait l'autre... et que le premier-né soit de la femme qu'il hait, il ne pourra pas... donner le droit d'aînesse au fils de celle qu'il aime, de préférence au fils de celle qu'il hait, celui-ci étant le premier-né... » (Dt 21,15-17). Les traductions modernes (telle la *Nouvelle Bible Segond,* ci-après *NBS*) ont raison de remplacer « haïr » par « ne pas aimer ».

b) L'amour comme préférence se manifeste parfois dans les liens entre parents et enfants. Ainsi Isaac aimait/préférait Esaü à Jacob ; Rebecca Jacob à Esaü (Gn 25,28) ; Jacob préférait Joseph (Gn 37,3s), puis Benjamin (Gn 44,20). Ces informations sont en fait communiquées pour rendre intelligible le destin de ces enfants, un destin privilégié qui ne leur revenait pas de droit.

c) Un cas sans doute assez exceptionnel pour être mentionné par les auteurs bibliques est celui de la belle-fille moabite de Naomi. Ruth aimait sa belle-mère, lit-on en Rt 4,15. Cet amour ne s'épuise pas dans une pure relation sentimentale, il implique de la part de la belle-fille qu'elle abandonne sa patrie ainsi que ses valeurs sociales et religieuses pour s'attacher à sa belle-mère et à sa foi (« ton peuple sera mon peuple, ton Dieu sera mon Dieu », confesse-t-elle – Rt 1,16b) et qu'elle se dévoue corps et âme pour prendre en charge sa belle-mère.

d) Cette connotation du verbe *'âhab* est alors proche de celle qu'elle acquiert dans un domaine juridique qui peut surprendre, celui d'un serviteur qui renonce à sa liberté pour appartenir entièrement à son maître. Ex 21,5 stipule (cf. aussi Dt 15,16) : « Lorsque tu achètes un esclave hébreu, il servira

six années ; la septième, il sortira libre, sans rien payer… Si l'esclave dit : 'J'aime mon maître… je ne veux pas sortir libre…'… Son maître lui percera l'oreille avec un poinçon, et l'esclave sera pour toujours à son service. »

e) Un autre domaine où le terme « aimer » a un sens quasi technique est le domaine politique, en particulier celui des traités internationaux soit entre un suzerain et son vassal, soit, plus rarement, entre alliés politiques[8]. Ainsi lorsqu'il est souligné qu'« Hiram (le roi de Tyr) avait toujours aimé David » – 1 R 5,15b), cela implique que ce roi avait engagé sa loyauté envers David dans un traité et qu'il était resté toujours fidèle à son engagement de l'aider dans ses entreprises. La structure de ces traités de vassalité, dans le Proche Orient ancien, est bien connue en particulier par la littérature hittite, mais aussi néo-assyrienne. Le vassal s'engage par serment à « aimer » le suzerain, ce qui implique très concrètement : respecter les clauses territoriales, extrader les fugitifs éventuels, apporter une aide militaire en cas de besoin, être fidèle envers le roi *et* ses successeurs (en particulier ne pas profiter de la mort du suzerain pour reprendre son indépendance). Hiram aimera Salomon comme il a aimé David : il restera fidèle à sa dynastie. Autre particularité qui a son importance pour notre sujet, ces traités de vassalité demandent au vassal d'aimer son suzerain « comme lui-même », « comme son âme » (nous retrouvons l'expression *kenafshô*). Ce qu'il ne faut pas comprendre évidemment comme une exigence sentimentale, mais comme l'engagement à venir en aide, en temps de guerre, si le suzerain est en danger, *au prix de sa personne* : le vassal doit être alors prêt à donner sa vie pour son suzerain.

f) C'est, à mon sens, dans ce cadre qu'il faut comprendre les récits qui parlent de l'amitié voire de l'amour (toujours la même racine *'âhab*) de Jonathan pour David : 1 S 18,1.3 ; 20,17. 1 S 18,3, en particulier, permet de préciser le sens qu'il faut donner à cette expression : « Jonathan conclut une alliance avec David, parce qu'il aimait celui-ci comme son âme/lui-même ». Jonathan a conclu une alliance de fidélité envers David et il est

[8] Cf. W.L. Moran, « The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy », *in* : *CBQ* 25, 1963, p. 77-87.

prêt à lui venir en aide *au prix de sa personne*. C'est ce qu'illustrent ces récits. Ainsi Saül brandit sa lance contre Jonathan pour le frapper (1 S 20,33) comme il l'avait brandie contre David (1 S 18,11 ; 19,10), mais Jonathan continuera de mettre sa propre vie en danger pour sauver David. Cela n'exclut évidemment pas que Jonathan aimait David au sens sentimental que nous donnons à ce terme, mais ce n'est pas ce qui intéresse le narrateur.

III. L'amour érotique

On a souvent insisté, avec raison, sur le fait que la Bible hébraïque parle assez librement de l'attirance sexuelle et du jeu érotique. Et cela sans sublimation ni moralisme. Dieu nous a ainsi créés et cela fait partie de la création bonne de Dieu (Gn 1). Certes, la Bible n'ignore pas ce que peut avoir parfois de douloureux cet amour passion. « Je vous adjure, filles de Jérusalem, si vous trouvez mon bien-aimé, que lui direz-vous ? Que je suis malade d'amour » (Ct 5,8). C'est l'occasion de dire qu'outre la racine *'âhab* on trouve dans le domaine érotique un dérivé de la racine *jâdad* : *dôd* (« le bien-aimé, le chéri » – ainsi 33 fois dans le Cantique des Cantiques)[9].

La force de la passion amoureuse est magnifiquement exprimée en Ct 8,6s :

Place-moi comme un sceau sur ton cœur,
comme un sceau sur ton bras ;
car l'amour (est) fort comme la mort
la passion (est) inexorable comme le séjour des morts ;
ses flèches (sont) des flèches brûlantes,
éclairs flamboyants.
Des eaux puissantes ne sauraient éteindre l'amour
et des fleuves ne sauraient le submerger.
Si quelqu'un donnait tous ses biens pour l'amour,
on ne ferait que le mépriser.

---

[9] Cf. aussi *jâdîd* « bien-aimé, ami », ainsi Benjamin en Dt 33,12 (Salomon est appelé Jedidja « bien-aimé de Yhwh » en 2 S 12,25), et *jedidût* en Jr 12,7 : « J'ai abandonné ma maison, j'ai délaissé mon patrimoine, j'ai livré à mes ennemis celle que je chéris. »

Les égarements de la passion sont aussi évoqués. Ainsi celui de l'amour d'Ammon, fils de David, pour sa demi-sœur Tamar. « Ammon était tourmenté jusqu'à se rendre malade à cause de Tamar, sa sœur » (2 S 13,2). Par une ruse il l'attire dans sa chambre. Il abuse d'elle, puis, poursuit le récit, « Ammon se mit à la haïr de tout son être ; il la haït plus encore qu'il ne l'avait aimée » (v. 15).

Autre égarement possible, se disperser dans ses conquêtes et se laisser attirer par des femmes qui promettent beaucoup et tiennent peu. D'où le conseil des sages :

> Que ta source soit bénie,/et fais la joie de la femme de ta jeunesse,
> biche des amours, gazelle gracieuse ;
> enivre-toi de ses seins en tout temps,
> sois sans cesse grisé par son amour.
> Pourquoi, mon fils, serais-tu grisé par une autre femme
> et étreindrais-tu la poitrine d'une inconnue ? (Pr 5,18-20)

Et :

> Jouis de la vie avec la femme que tu aimes,
> pendant tous les jours de la vie futile que Dieu t'a donnée sous le soleil,
> pendant tous les jours futiles ;
> car c'est ta part dans la vie et dans le travail que tu fais sous le soleil.
> (Qo 9,9)

IV. L'amour de Dieu

a) Introduction

Pour dire l'amour de Dieu pour son peuple, le même verbe *'âhab* est utilisé avec les quatre connotations de ce verbe que nous avons repérées en parlant de l'amour du prochain, de l'attachement et de l'amitié, et de l'amour érotique, à savoir : venir en aide (par la parole et le geste), préférer/choisir voire privilégier, comme un mari une de ses femmes ou un père un de ses enfants, s'attacher, s'engager à rester fidèle au péril de sa vie (mais c'est surtout dans le Nouveau Testament que la métaphore

sera utilisée dans son extrême conséquence), désirer jusqu'à en être malade, s'unir à l'autre.

Rappelons que ce verbe *âhab* est utilisé sobrement, mais dans des passages très marquants. En outre, de même que dans le Nouveau Testament c'est essentiellement la littérature johannique qui parle de l'amour de Dieu, dans la Bible hébraïque, c'est surtout un ensemble littéraire composé d'Osée, Deutéronome et Jérémie qui privilégie ce terme pour dire la relation de Yhwh envers Israël[10].

On trouve ici *'âhab* à côté d'autres verbes pour dire l'élection (ainsi *bâhar*), la compassion (ainsi *râham*), l'attachement (ainsi *hâshaq*).

Chronologiquement, c'est chez le prophète Osée, prophète du royaume du nord d'Israël avant la chute de la capitale Samarie en 722 av. J.-C., qu'est employée la métaphore conjugale voire amoureuse pour dire la relation de Yhwh à Israël. Pour comprendre la métaphore, il faut se rappeler que dans l'Antiquité, dans le monde cananéen en particulier, les divinités avaient des épouses, des parèdres. Le monde divin reflétait, idéalisée, la société. Le dieu 'El avait pour épouse 'Athirat ; le dieu Ba'al avait pour épouse sa sœur 'Anat, etc. Dans le contexte religieux de l'époque d'Osée, la métaphore conjugale ou amoureuse n'était donc pas choquante en soi. Elle n'en était pas moins révolutionnaire, démythologisante, puisqu'elle sortait de la sphère du mythe pour entrer dans celle de l'histoire et pour dire la relation personnelle d'un Dieu unique avec son peuple.

b) Osée

Dans le recueil des prophéties d'Osée, le verbe *'âhab* apparaît 19 fois. Les connotations du verbe « aimer » sont multiples. Illustrons par quelques exemples :

- « Quand Israël était jeune, je l'aimais : d'Egypte, j'ai appelé mon fils » (Os 11,1) – « aimer » implique ici le choix (« je l'ai appelé »), l'aide (la libération « d'Egypte ») et l'amour paternel (« mon fils »).
- « Je les ai tirés avec des liens humains,/avec des chaînes d'amour./ J'ai été pour eux/celui qui relâche le joug… » (Os 11,4) – allusion à la manière dont Yhwh a conduit son peuple jusqu'à la terre promise avec

[10] Cf. Otto Kaiser, *Theologie des Alten Testaments*, II, UTB 2024, 1998, § 2.

l'image sans doute du laboureur intelligent qui conduit le jeune taureau avec douceur pour le mettre en confiance et relâche le joug pour lui permettre de brouter. L'image est toutefois dépassée par les expressions « des liens humains » et, en parallélisme synonymique, « des chaînes d'amour », qui rappelle plutôt l'amour paternel d'un père qui éduque son fils parce qu'il l'aime (cf. 2 S 7,14).

Mais cette éducation n'a pas obtenu le succès attendu. Comme un taureau rétif, récalcitrant, Israël s'est détourné de son maître et de sa vocation, ce qui va provoquer le rejet divin :

• « Tout leur mal se montre au Guilgal ; c'est là que je les ai haïs [*sâna'*]. A cause de leur agissement mauvais, je les chasserai de ma maison. Je ne continuerai pas à les aimer [*'âhab*] » (Os 9,15). Allusion au roi Saül qui, à Guilgal, a désobéi aux commandements divins en sacrifiant sans autorisation (1 S 15), symptôme pour Osée d'une royauté toujours rebelle qui va entraîner le royaume d'Israël à sa perte.

Cette parole de jugement (suite au constat de l'obstination d'Israël) fait contraste avec d'autres oracles qui prouvent que Yhwh fait tout pour prouver son amour envers Israël lors que ce dernier se comporte pourtant comme une femme infidèle, adultère. Ainsi dans cet étrange acte symbolique, que le prophète raconte sous une forme autobiographique :

• « Yhwh me dit : Va encore, aime une femme aimée d'un compagnon, une femme adultère ; aime-la comme Yhwh aime les Israélites ! » (Os 3,1). Par cette « métaphore en acte », le prophète est chargé de proclamer que malgré son infidélité, Yhwh continue à aimer Israël.

Comment cela est-il possible ? Par une initiative divine de pure grâce :

• « Je guérirai leur infidélité, je les aimerai d'un amour généreux, car ma colère s'est détournée d'eux » (Os 14,5).

C'est précisément dans ces changements du cœur de Dieu – les auteurs bibliques n'hésitent pas à dire que Dieu se repent – que se révèle son amour. Le Dieu biblique n'est pas une machine, il n'est pas la personnification d'une loi inexorable. Si Dieu reste bien fidèle à lui-même

et à ses promesses, il se laisse toutefois prier, il se laisse émouvoir par la faiblesse et même par la dureté du cœur de son peuple. Il est capable de pardonner, de guérir et de créer une nouvelle relation.

c) Deutéronome et Jérémie

On comprend que les métaphores très expressives du prophète Osée aient influencé le mouvement prophétique ultérieur, en particulier les cercles proches d'Osée. Quelques exemples :

(1) Citons deux passages caractéristiques du Deutéronome. Dt 4,37 : « Parce qu'il a aimé tes pères et qu'il a choisi leur descendance après eux, il l'a fait lui-même sortir d'Egypte par sa grande puissance. » Et Dt 7,7s : « Ce n'est pas parce que vous surpassez en nombre tous les peuples que Yhwh s'est attaché à vous et qu'il vous a choisis, car vous êtes le plus petit de tous les peuples. C'est parce que Yhwh vous aime (*'âhab*), parce qu'il a voulu garder le serment qu'il avait fait à vos pères, que Yhwh vous a fait sortir, d'une main forte ; il vous a libérés de la maison des esclaves et de la main de pharaon, roi d'Egypte. »

Ici la métaphore oséenne (« métaphore vive », dirait Ricœur) devient un terme technique de la théologie. L'amour de Dieu se décline en lien avec un ensemble d'affirmations qui lui sont associées de manière récurrente : l'amour de Dieu est fondé sur sa libre décision ; il est un choix, une élection en vue d'un projet commun ; un projet ou une histoire caractérisée par la fidélité de Dieu à sa promesse (un terme synonyme de *'âh^{a}bah* est ici *hésed* « steadfast love »[11]) ; l'expression de cet amour est la libération du peuple esclave pour le rendre à sa dignité ; la finalité de cet amour est l'alliance et la communion entre le Seigneur Yhwh et son peuple.

(2) Un seul passage de Jérémie : Jr 31,3 : « De loin Yhwh m'est apparu », proclame le prophète, avec le message suivant : « Je t'aime d'un amour éternel ; c'est pourquoi je te conserve ma fidélité » – ainsi la traduction

---

[11] Cf. J.-M. Vincent, « L'impact de la chute de Jérusalem sur la littérature Biblique », *Hokhma* n° 90, 2006, p. 4, et Th. Glardon, « Handicap et royauté, le fabuleux destin de Mefobosheth », *ibid.*, p. 34s.

NBS. La deuxième partie, littéralement : « c'est pourquoi je t'attire fidèlement ».

Avec un vocabulaire très proche on peut lire de même en Es 54,8 : « Dans un débordement d'irritation, un instant je m'étais détourné de toi, mais avec une fidélité éternelle j'aurai compassion de toi, dit ton rédempteur, Yhwh. »

(3) Le verbe *'âbab* et les métaphores qu'il entraîne (l'amour conjugal en particulier) ne sont pas exclusivement utilisés dans ces cercles littéraires proches d'Osée. Le prophète Ezéchiel, entre autres, insiste en un langage souvent provocateur, excessif et choquant sur la prostitution d'Israël (« Israël » utilisé ici pour dire le peuple de Yhwh, puisque l'entité politique royaume d'Israël a déjà été anéanti). Mais attention au malentendu, cette figure d'Israël comme prostituée, ne l'oublions pas, est utilisée pour dénoncer non pas la débauche sexuelle, mais les alliances politiques. Il s'agit d'une comparaison. Au lieu de se confier uniquement en son Dieu, Yhwh, Israël puis Juda ont contracté des alliances en particulier avec les peuples voisins, pour former des coalitions anti-assyriennes puis anti-babyloniennes, le peuple voisin le plus prometteur de soutien militaire étant alors l'Egypte.

d) Le Dieu jaloux

Une expression de l'amour passionné de Yhwh est la tournure « Dieu jaloux », du verbe *qâna'* « être passionné, jaloux » qui donne aussi le substantif *qin'âh*, « passion jalouse ». Ainsi en Ex 20,5 (« car moi, Yhwh, ton Dieu, je suis un Dieu à la passion jalouse ») ; 34,14 (« Tu ne te prosterneras pas devant un autre dieu ; car son nom, c'est Yhwh à la passion jalouse : c'est un Dieu à la passion jalouse ») ; Dt 4,24 (« Car Yhwh, ton Dieu, est un feu dévorant, un Dieu à la passion jalouse ») ; 5,9 (= Ex 20,5) ; 6,15 (« vous ne suivrez pas d'autres dieux, d'entre les dieux des peuples qui vous entourent ; car Yhwh, ton Dieu, est un Dieu à la passion jalouse »).

e) Le désarroi concernant l'amour de Dieu

Il ne serait pas théologiquement raisonnable de rappeler les sublimes paroles prophétiques sur l'amour éternel de Yhwh pour son peuple (cf.

plus haut Jr 31,3 et Es 54,8) sans rappeler que la foi en cet amour fidèle de Yhwh pour son peuple a été mise à rude épreuve. « Où est ta fidélité d'autrefois, Yhwh ? » demande le psalmiste, face à l'outrage que subit Israël (Ps 89,50). Ces questionnements et ces doutes (qui font en fait partie intégrante de la foi) sont exprimés ouvertement dans les lamentations individuelles ou collectives du Psautier et dans le livre des Lamentations. Ils sont repris dans la poésie juive de tous les siècles. Ainsi dans ce beau poème de Yehûdah Hallewî (12e siècle)[12]. C'est Sion qui chante à son Dieu, son amour (traduction littérale) :

Mon amour (*yedîdî*), as-tu oublié
comment tu campais entre mes seins ?
Pourquoi m'as-tu vendue à toujours à ceux qui m'asservissent ?
Ne suis-je pas allée après toi autrefois dans une terre non ensemencée ?
Que Sé'îr et la montagne de Pâ'rân
et le Sinaï et Sîn (soient) mes témoins !
Mes amours (*dôday*) t'appartenaient, et ton plaisir était en moi.
Comment partages-tu maintenant ma gloire en dehors de moi ?
Rejetée vers Sé'îr [les chrétiens],
repoussée jusqu'à Kédar [les musulmans],
Eprouvée dans le creuset de la Grèce,
maltraitée sous le joug de la Médie.
Y a-t-il un libérateur excepté toi ?
Et excepté moi – un prisonnier de l'espérance ?
Donne-moi ta force, car je te donnerai mes amours (*dôday*) !

Dans les circonstances actuelles je ne peux m'empêcher de citer le début d'un poème plus contemporain de Yehudâh 'Amichaï[13] qui mélange l'humour et le tragique :

Après Auschwitz il n'y a plus de théologie :
des cheminées du Vatican monte une fumée blanche,

[12] Cf. *The Penguin Book of Hebrew Verse*, éd. par T. Carmi, New York (Penguin Books) 1981, p. 334.

[13] Cf. *Début fin début*, p. 16s.

signifiant que les cardinaux se sont choisis un pape.
Des crématoires d'Auschwitz monte une fumée noire
signifiant que Dieu ne s'est pas encore décidé sur le choix du peuple
élu.

V. L'amour pour Dieu

Ce n'est pas sans raison, et dans le respect de la tradition juive, que Jésus associe étroitement l'amour du prochain à l'amour de Dieu (cf. Mc 12,28-34 et parallèles). Non que les deux exigences soient symétriques dans leur objet, et que l'amour pour Dieu soit de même nature que l'amour pour le prochain, car Dieu, à la différence du prochain, n'est pas « comme moi ». Cependant l'amour du prochain reste l'expression la plus concrète de l'amour pour Dieu.

Les limites de cet exposé ne permettent pas de développer les richesses de la Bible hébraïque concernant l'amour pour Dieu de la part de la communauté et de l'individu. Qu'il suffise de rappeler trois formulations caractéristiques et d'ailleurs bien connues sur l'évidence de l'amour pour Dieu comme réponse à l'expérience de son amour et de sa fidélité :

- L'époque du désert qui avait suivi la libération de l'esclavage en Egypte était, selon Jr 2,2, une époque d'amour réciproque entre Yhwh et son peuple. « Je me souviens », dit Yhwh, « de ta fidélité (*hésed*) de jeune fille, de ton amour (*'ahabah*) de jeune mariée, quand tu me suivais au désert, sur une terre non ensemencée. »
- Le Décalogue insiste sur l'amour pour Dieu comme condition pour accéder à sa bienveillance : « J'agis avec fidélité... envers ceux qui m'aiment et qui observent mes commandements » (Ex 20,6), les commandements étant l'expression bonne d'un Dieu qui aime son peuple.
- Dt 30,6 contient la promesse : « Yhwh, ton Dieu, circoncira ton cœur et le cœur de ta descendance, pour que tu aimes Yhwh, ton Dieu, de tout ton cœur et de toute ton âme, afin que tu vives. »

La forme confessionnelle « j'aime Yhwh » ne se trouve qu'en Ps 116,1 (cf. aussi 18,2 avec le synonyme *râham*). En revanche, les textes bibliques

parlent plus volontiers d'aimer le nom de Dieu (Es 56,6 ; Ps 5,12 ; 69,37 ; 119,132) ou d'aimer son salut (Ps 40,17) ou encore son sanctuaire (Ps 26,8) et surtout ses commandements (Ps 119,47s, etc.).

L'amour pour Dieu est au cœur de la confession centrale d'Israël (la *Shemâc Yisraél*) : « Yhwh, notre Dieu, Yhwh (est) Un, c'est pourquoi *tu aimeras* Yhwh ton Dieu de tout ton cœur, de toute ta personne et de tout ton être » (Dt 6,4-5). Confesser le Dieu un, singulier, tel qu'il s'est révélé à Israël, implique de placer en lui une entière confiance, malgré toutes les vicissitudes de la vie, toutes les questions qui restent sans réponse. Au « un » correspond le « tout » de « de *tout* le cœur (lieu de la pensée et de la volonté), de toute son âme (sa *nèfèsh*, lieu de l'aspiration, du désir), de *tout* son être ».

Conclusion

La conclusion peut être brève. Ce parcours qui est allé de l'amour du prochain à l'amour pour Dieu en passant par l'amour comme attachement et amitié, l'amour érotique et l'amour de Dieu, nous a permis de découvrir le champ sémantique du verbe *'âhab* « aimer » dans la Bible hébraïque.

Nous y avons puisé ces convictions :

1) La Bible hébraïque parle admirablement bien de l'amour. Ce thème n'est nullement l'apanage du Nouveau Testament et du christianisme. Et si, dans le judaïsme jusqu'à aujourd'hui, on a plus de réticence à parler de l'amour du prochain et de Dieu, c'est sans doute, du moins en partie, que ces expressions ont été galvaudées. Cet amour dont le christianisme s'est prévalu a été plus souvent une prétention verbale qu'une réalité concrète. La communauté juive, au cours des siècles, est bien placée pour le savoir.

2) L'amour ne se laisse en aucun cas réduire à un sentiment. Les auteurs bibliques sont réalistes. Ils savent qu'aimer Dieu et son prochain ne sont pas choses faciles. Aimer, c'est agir, c'est, entre autres, renoncer à

se venger, même lorsqu'on se sait en droit de le faire. C'est alors renoncer à son droit pour laisser place au droit de l'autre et surtout de l'Autre (« Je suis Yhwh »). « … n'était l'amour qui me retient… ».

3) L'amour que Dieu porte à son peuple est aussi caractérisé par cette même dimension de renoncement. L'amour qui se déploie dans le pardon le « retient » :

Si tu prenais garde aux fautes, Yhwh,
Seigneur, qui pourrait tenir debout ?
Mais c'est auprès de toi que se trouve le pardon,
afin qu'on te craigne.
(Ps 130,3s)

■

Ḥokhma 93/2008, pp. 20-37

par
Pierre-André
SCHÜTZ,
pasteur de l'Eglise Evangélique Réformée du Canton de Vaud à Lucens (Suisse)

La prédication de Paul à Athènes (Actes 17,16-34) et la nôtre en contexte postmoderne

Cet article est la synthèse[1] *de deux chapitres tirés d'un mémoire présenté à la faculté de Théologie de Lausanne sur la prédication, au titre interpellant :* Faut-il encore prêcher *? Il s'agit de confronter les obstacles que Paul rencontra à Athènes aux défis que posent la société et la mentalité postmoderne à l'annonce de l'Evangile aujourd'hui, et de dégager, à partir de la stratégie rhétorique et théologique déployée par l'apôtre, des pistes pour une prédication pertinente dans notre contexte.*

Introduction : ce qui est en jeu

Jésus commence son ministère en prêchant. Il ne lance ni une nouvelle doctrine, ni un programme mais, si l'on ose l'expression, un « flash d'actualité » qui doit être entendu toutes affaires cessantes : le Règne, le Royaume de Dieu s'est approché. Si le Christ a été envoyé par le Père pour proclamer la Bonne Nouvelle, nous aussi, à sa suite, « comme lui », nous sommes appelés à la prédication de l'Evangile.

Le prédicateur peut partager le ressenti du prophète Jérémie : « Il y a dans mon cœur comme un feu dévorant qui est renfermé dans mes os. Je m'efforce de le contenir, et je ne le puis » (Jr 20,9). La proclamation est

[1] Cette réécriture a été menée en collaboration avec Ch. Desplanque.

au cœur de la vocation chrétienne et, même si les temps ne sont pas très favorables à ce genre de transmission, la force qui nous habite recherche les voies propices pour faire vivre la proclamation aujourd'hui.

Si nous voulons annoncer le message libérateur de Jésus-Christ à nos contemporains, nous devons tenir compte de ce qu'ils pensent, de leurs valeurs, de ce qui les intéresse, des influences qui s'exercent sur eux. C'est la voie qu'a suivie Paul à Athènes, selon Ac 17,16-34. Le texte comprend une description des circonstances et du milieu auquel Paul s'adresse (16-21), le discours lui-même (22-31), et le récit des réactions qu'il suscite (32-34).

1. Mentalité athénienne et attitudes postmodernes

Ac 17,16-21 décrit à la fois l'atmosphère intellectuelle et religieuse qui imprègne Athènes, et la réaction qu'elle provoque chez l'apôtre.

> 16 Tandis que Paul les attendait à Athènes, il avait l'âme bouleversée de voir cette ville pleine d'idoles. 17 Il adressait donc la parole, dans la synagogue, aux Juifs et aux adorateurs de Dieu, et, chaque jour, sur la place publique, à tout venant. 18 Il y avait même des philosophes épicuriens et stoïciens qui s'entretenaient avec lui. Certains disaient : Que veut donc dire cette jacasse ? Et d'autres : Ce doit être un prédicateur de divinités étrangères. – Paul annonçait en effet Jésus et la Résurrection. 19 Ils mirent donc la main sur lui pour le conduire devant l'Aréopage : Pourrions-nous savoir, disaient-ils, quelle est cette nouvelle doctrine que tu exposes ? 20 En effet, tu nous rebats les oreilles de propos étranges, et nous voudrions bien savoir ce qu'ils veulent dire. 21 Il faut dire que tous les habitants d'Athènes et tous les étrangers en résidence passaient le meilleur de leur temps à raconter ou à écouter les dernières nouveautés[2].

[2] Traduction TOB (révision 1988).

1.1. Le religieux, toujours

Paul est amené à rencontrer des philosophes[3] dont le lieu de réunion jouxtait l'agora. En son temps, les jeunes éphèbes du monde grec continuent d'affluer à l'Académie où Platon avait enseigné, au Lycée où Aristote avait formé ses étudiants, au Portique où se rassemblaient les stoïciens. Paul cependant n'est séduit ni par la splendeur des monuments, ni par la richesse artistique et intellectuelle de cette cité prestigieuse. Son cœur de juif pieux se met à bouillonner, il est exaspéré par ce grand nombre d'idoles et de divinités dont les représentations omniprésentes violent les deux premiers commandements du Décalogue.

L'humain postmoderne a plus que jamais recours au religieux et au spirituel pour vivre. La science, la technique et la raison n'ont pas tué sa sensibilité religieuse. Une des différences radicales qui sépare la postmodernité d'avec la modernité est ce que l'on a appelé le retour du religieux. Cependant, comme dans la modernité, l'angoisse de la damnation et de l'enfer a fait place à l'angoisse du non-sens. C'est pourquoi de nombreuses personnes se ruent vers tout ce qui leur promet une explication plus ou moins transcendante de leur existence. Les monastères de tous ordres se remplissent, et nos contemporains y affluent à la recherche d'un maître spirituel qui va les initier à des dimensions spirituelles insoupçonnables. Le Nouvel Age, sous toutes ses formes, remet la mystique à l'honneur, en puisant dans de nombreuses traditions religieuses. Et juste derrière le mysticisme se trouve sa face cachée, le mystère qui fait peur : vampires,

---

[3] Le stoïcisme avait été fondé par Zénon de Cittium (340-265 av. J.-C.), qui avait forgé son système en opposition à l'idéalisme de Platon. Selon lui, tous les êtres constituent l'univers (*kosmos*), organisé et gouverné par une raison (*logos*) toute puissante dont chaque homme possède une semence (*logos spermatikos*). Son enseignement moral visait l'impassibilité (*ataraxia*) grâce à la maîtrise de soi. Au premier siècle, une forme vulgaire de stoïcisme faisait de nombreux adeptes grâce à l'enseignement d'Epictète d'Hierapolis. Les épicuriens se réclamaient, eux, du philosophe socratique Epicure (342-271 av. J.-C.). Suivant sa conception du monde, les corps sont formés d'atomes associés qui, en se séparant, provoquent la mort des êtres. Les dieux vivent heureux dans un domaine étranger aux mortels ; tout culte est donc superflu. Sur le plan éthique, une ascèse judicieuse permet de dépasser les attachements et les passions (*apatheia*), notamment par le retrait des affaires politiques. Ces deux écoles ne reniaient pas le panthéon mais ne s'en souciaient guère.

fantômes refont surface grâce à l'opportunité commerciale d'Halloween et à l'attrait plus général de l'ésotérique.

On interprète le plus souvent ce retour du religieux comme une réaction à l'évolution postmoderne ; il offre un baume, un antidote à ses effets désagréables. L'isolement individualiste fait rechercher la chaleur d'une communauté, les relations affectives intenses des groupuscules. L'expérience spirituelle que l'on confond avec l'expérience du divin permet d'échapper à la pression de la société de consommation et à l'angoisse du non-sens. Comme on n'a pas envie de revenir au christianisme, frappé de discrédit et qui ne répond pas aux attentes, on se tourne vers une nébuleuse riche et variée que des sociologues n'ont pas hésité à qualifier de supermarché du croire : Haré Krishna, bouddhisme zen, Moon, la scientologie et sa « dianétique », mais aussi différents intégrismes et fondamentalismes, l'occultisme qui est aussi une religion… Il faut reconnaître que c'est l'orientalisme qui a le plus profité de la recrudescence de ce besoin de religieux. D'une manière générale, ce sont les religions les moins contraignantes qui ont le vent en poupe, celles qui exaltent le « moi », qui contribuent au bien-être, et vous laissent vivre comme bon vous semble. Dans notre société individualiste à la recherche de l'épanouissement personnel, la religion à la carte est celle qui a le plus de succès. C'est l'ère du libre-service religieux où les convictions sont floues, auto-définies et laissent la place à tous les syncrétismes.

Cette renaissance est, pour les Eglises chrétiennes, à la fois une chance et une menace. Une chance parce que nous pouvons annoncer la meilleure nouvelle de tous les temps à l'humain d'aujourd'hui assoiffé de religion ; comme Paul à Athènes, nous pouvons annoncer ce Dieu inconnu que les gens vénèrent sans le connaître. Nous avons devant nous des hommes, des femmes ouverts à Dieu. Mais c'est aussi une menace car beaucoup ne veulent plus rien avoir à faire avec l'Eglise et se tournent vers des religions non-chrétiennes, centrées sur la vie personnelle et le bien-être[4].

[4] Cf. plus loin le paragraphe 1.4. consacré à l'individualisme et au souci de soi postmoderne. Il est à noter que celui-ci a souvent dévoyé en Occident non seulement le christianisme, mais aussi d'autres spiritualités comme le bouddhisme en les récupérant à des fins qui lui sont totalement étrangères, voire opposées.

1.2. Attrait de la nouveauté et attitude consumériste

Contrairement à son habitude de prêcher tout d'abord à la synagogue, Paul s'adresse d'emblée aux premiers venus sur l'agora, place centrale de la ville ; il y trouve des interlocuteurs friands de discussion, mais Luc souligne les malentendus qui s'installent. En annonçant Jésus et la résurrection, Paul se heurte à une double incompréhension : les uns voient en lui un ramasseur de graines (*spermologos*), un perroquet : un de ces discoureurs qui amalgament des lieux communs sans beaucoup de logique. D'autres le prennent pour un prédicateur de divinités étrangères ; il annonce semble-t-il un nouveau couple de dieux : Jésus et Anastasie. Cette méprise concerne le terme de résurrection (*anastasis*) pris pour le nom d'une déesse, épouse de Jésus. Le malentendu ne sera levé qu'à la fin du discours, lorsque Paul parlera de « résurrection des morts ».

Ses interlocuteurs ont envie d'en savoir davantage sur cette doctrine déroutante et nouvelle et entraînent Paul, d'autorité, pour qu'il développe plus officiellement ses idées, à l'Aréopage. Celui-ci n'est plus un tribunal comme au temps de Socrate, mais une sorte de conseil religieux et universitaire qui pourrait enregistrer et cataloguer cette nouvelle doctrine. Luc nous explique la « faiblesse » fondamentale des Athéniens, qui expliquera en partie leur allergie à l'enseignement de Paul concernant la résurrection. Leur préoccupation est de dire et d'entendre, littéralement, « quelque chose de plus neuf » (*ti kainoteron*). L'emploi du comparatif, et non du superlatif soulève bien l'obsession de l'auditoire de Paul, toujours à la recherche de la nouveauté pour elle-même. Il n'y a pas de place pour une nouveauté absolue, solide et définitive. Un point d'ancrage décisif qui libérerait du temps qui coule et de l'éphémère ne peut obtenir aucune audience auprès d'une telle mentalité.

Ac 17,21 décrit assez bien l'humain d'aujourd'hui dans sa course effrénée à la nouveauté, qu'il s'agisse du dernier gadget, du dernier look à la mode, du dernier tube… Il est possible de mettre en évidence les enjeux de ce comportement : la fuite en avant, la peur de s'arrêter, la peur des limites, la peur de la mort. On le sait, la société postmoderne est une société de consommation. Comme l'argent donne accès à toutes les jouissances,

acheter est devenu une occupation de loisirs, une activité presque culturelle, un spectacle. L'acte de consommer est élevé au rang de devoir social et la consommation est souvent vue comme un but en soi, d'où l'évaluation des individus en fonction de leur pouvoir d'achat et de leur volonté de consommer. Les plus démunis, qui ne représentent aucun intérêt commercial, sont de plus en plus ignorés et leurs besoins spécifiques ne sont pas pris en compte. La culture de la publicité prend peu à peu la place de la religion ; c'est elle qui de plus en plus donne la valeur aux choses sur la base de l'intérêt commercial et de la rentabilité. La publicité exalte et développe le besoin de consommer et utilise la convoitise comme un ressort pour faire acheter plus et mieux que le voisin. Dans le monde postmoderne, tout est question de choix. On peut choisir entre les produits, les systèmes médicaux ou éducatifs, et même les religions, comme on l'a vu, mais on n'a pas les moyens de se donner des critères objectifs pour faire les bons choix.

La culture de la publicité a sa part dans le déclin de la vérité. Elle imprègne toute information et chacun est conscient du caractère aléatoire et intéressé de ce qui nous est transmis ; toute information est affectée d'un coefficient de doute. Une information religieuse n'est pas considérée comme plus fiable qu'une information à caractère commercial ; pourquoi l'une serait-elle plus vraie que l'autre ?

1.3. *La globalisation*

La société païenne d'Athènes décrite en Ac 17,21 présente une autre similitude avec notre époque : un intense brassage interculturel au sein d'une population très diversifiée sur le plan ethnique. L'humain postmoderne est citoyen du monde et il est informé, quasi immédiatement, de ce qui se passe à l'autre bout de la planète. Mais son voisin de palier, il ne le connaît pas ; il passe deux à trois heures par jour seul dans sa voiture pour aller au travail, où il doit affronter une rude concurrence avec ses partenaires pour conserver son poste. Il sait tout du monde mais meurt de solitude. De fait, même ce qu'il sait ne lui sert à rien, car impuissant face à cette complexité du monde, il se sent objet entre les mains de ceux qui décident et sans prise sur rien. Le monde qui l'entoure lui semble froid et incompréhensible, et il ne se sent pas reconnu comme personne ayant quelque

chose à dire ou à décider. Il ne trouve pas ou plus de sens à ce qu'il fait et à ce qui l'entoure. Ce tableau est un peu sombre mais permet de comprendre l'angoisse que peut générer un tel environnement. D'où le besoin, au cœur même de ce mouvement planétaire, de proximité, de sécurité, de sens, de labels « Appellation d'Origine Contrôlée » qui assurent que cela vient bien « de chez nous ». C'est le grand paradoxe de la mondialisation et de sa dérive vers le monopole des transnationales et des consortiums qui ont volé au politique les prises de décision et les choix sociaux indispensables au maintien d'un équilibre au sein d'une communauté humaine. Ce paradoxe d'une globalisation voulue mais non assumée se retrouve dans le mélange d'attirance et de méfiance que suscite le propos « étrange » de Paul, perçu comme venant d'ailleurs (Ac 17,18b.20).

1.4. Valorisation de l'individu et recherche de l'épanouissement personnel

Ces autres traits propres à la postmodernité se retrouvent moins nettement, sinon pas du tout, dans le texte des Actes. Il nous faut cependant en dire ici quelques mots car, comme pour les précédents, il est essentiel de les garder à l'esprit si l'on veut élaborer une proclamation de l'Evangile pertinente pour l'homme d'aujourd'hui.

Dans les sociétés antiques, la réalité de base était la famille ; dans la structure tribale, c'est la tribu. La modernité a aussi mis en avant divers projets collectifs auxquels l'individu était appelé à se subordonner, ou même à se sacrifier : le bien commun, la cité, la patrie, la science, la « société sans classe » du projet communiste... Au nom de ces idéaux, l'individu était souvent opprimé, les besoins personnels niés ou minimisés.

Le postmodernisme est en premier lieu une réaction salutaire aux excès des visions collectivistes, qu'elles soient athées ou religieuses. Dans le NT, nous trouvons une valorisation de la personne qui compte devant Dieu. C'est comme être individuel que chacun est appelé par le Christ : « *Toi, suis-moi* ». Ce n'est plus la nation qui est appelée à la conversion et à la foi, mais chaque personne est placée individuellement devant la décision : veux-tu croire et obéir à Dieu ?

Le postmodernisme réagit à la dévalorisation de la personne humaine par une survalorisation de l'individu. La personne est invitée à vivre pour elle-même et devient la mesure de tout. Ce n'est plus la famille, la société ou l'Eglise qui fixe ma destinée, c'est moi et moi seul. De fait, chacun porte seul la responsabilité de sa réussite ou de son échec. La peur de rater sa vie crée dans la vie de l'individu un état d'angoisse profond. Le moi solitaire est coupé de la communauté et doit seul chercher un sens à sa vie.

Une autre conséquence de l'individualisme caractéristique de notre époque, et cela aussi dans les milieux chrétiens, c'est le manque d'engagement. S'engager c'est se lier, par conséquent on n'est plus libre, on ne peut plus disposer de soi, de son avenir, de tout son temps… Donc mieux vaut ne pas s'engager. Une bonne partie de ceux qui fréquentent le culte dominical y vont pour eux, en observateurs, en spectateurs, en consommateurs ; ils ne participent pas au culte, mais viennent y assister ; « devenir membre de la communauté, pourquoi ? Qu'est-ce que j'y gagne ? »

L'un des mots d'ordre des différents systèmes constituant la modernité était : « les besoins de la collectivité priment ceux de l'individu ». A l'instar de Caïphe qui déclara « il vaut mieux qu'un seul homme meure plutôt que la nation entière disparaisse » (Jn 11,50), on n'hésitait pas à demander le sacrifice des intérêts personnels au profit de ceux du corps social. L'Eglise n'était pas en reste sur ce plan et pouvait même s'appuyer sur l'exemple de Jésus qui « a aimé l'Eglise et s'est donné pour elle » (Ep 5,25) et de l'apôtre Paul (« je ne fais pour moi-même aucun cas de ma vie comme si elle m'était précieuse, pourvu que j'accomplisse ma course… » Ac 20, 24), pour exiger de la part de chacun de ses membres de se sacrifier pour les intérêts supérieurs de l'Eglise, comme d'autres le feraient dans l'intérêt du parti.

Le postmodernisme réagit par l'excès inverse : l'épanouissement du moi et la recherche du plaisir personnel passent au premier plan. On nous a fait remarquer, dans les milieux chrétiens, que « *tu aimeras ton prochain* » est suivi de « *comme toi-même* » et que si l'on ne s'aime pas

soi-même, on ne peut pas aimer son prochain[5]. On ne peut certes pas reprocher à l'homme postmoderne de ne pas s'aimer lui-même, et on peut même dire que l'hédonisme[6], c'est-à-dire l'exaltation et le culte du plaisir, est une des caractéristiques du monde postmoderne. C'est d'ailleurs une conséquence logique de l'individualisme. Puisque je suis le centre de mon univers, ce qui compte par-dessus tout, c'est mon épanouissement et mon bonheur, par tous les moyens et tout de suite. Cet impératif a deux corollaires : éviter toute frustration ou souffrance (physique et morale) et chercher tout ce qui fait plaisir. Il faut privilégier l'immédiateté et l'émancipation. L'homme postmoderne qui a tant de facilités et de moyens d'être heureux, l'est-il vraiment ?

2. La stratégie homilétique de Paul

> 22 Debout au milieu de l'Aréopage, Paul prit la parole : Athéniens,
> je vous considère à tous égards comme des hommes presque trop
> religieux. 23 Quand je parcours vos rues, mon regard se porte en
> effet souvent sur vos monuments sacrés et j'ai découvert entre autres
> un autel qui portait cette inscription : Au dieu inconnu. Ce que vous
> vénérez ainsi sans le connaître, c'est ce que je viens, moi, vous annon-
> cer. 24 Le Dieu qui a créé l'univers et tout ce qui s'y trouve, lui qui
> est le Seigneur du ciel et de la terre, n'habite pas des temples
> construits par la main des hommes 25 et son service non plus ne
> demande pas de mains humaines, comme s'il avait besoin de quelque
> chose, lui qui donne à tous la vie et le souffle, et tout le reste. 26 A
> partir d'un seul homme il a créé tous les peuples pour habiter toute
> la surface de la terre, il a défini des temps fixes et tracé les limites
> de l'habitat des hommes : 27 c'était pour qu'ils cherchent Dieu ;
> peut-être pourraient-ils le découvrir en tâtonnant, lui qui, en réalité,

---

[5] Pour une critique de cette interprétation très courante du commandement biblique, cf. l'article de J.-M. Vincent dans ce numéro, « '… N'était l'amour qui me retient…' 'Aimer' (*'âhab*) dans la Bible hébraïque », p. 2ss.

[6] Les hédonistes étaient une secte de philosophes grecs qui plaçaient la source du plus grand bonheur dans la satisfaction des désirs naturels.

n'est pas loin de chacun de nous. [28] Car c'est en lui que nous avons
la vie, le mouvement et l'être, comme l'ont dit certains de vos poètes :
« Car nous sommes de sa race ». [29] Alors, puisque nous sommes
la race de Dieu, nous ne devons pas penser que la divinité ressemble
à de l'or, de l'argent, ou du marbre, sculpture de l'art et de l'ima-
gination de l'homme. [30] Et voici que Dieu, sans tenir compte de
ces temps d'ignorance, annonce maintenant aux hommes que tous
et partout ont à se convertir. [31] Il a en effet fixé un jour où il doit
juger le monde avec justice par l'homme qu'il a désigné, comme il
en a donné la garantie à tous en le ressuscitant d'entre les morts.
(Ac 17,22-31)

2.1. Un modèle d'inculturation

L'opposition entre le Dieu véritable et les idoles, la proclamation du jugement eschatologique et de la résurrection sont les éléments essentiels du discours à l'Aréopage. Ce sont là, semble-t-il, les thèmes traditionnels de la prédication chrétienne en milieu païen, car on retrouve ces trois éléments dans 1 Th 1,9s : « On raconte là-bas comment nous sommes venus chez vous, et comment vous vous êtes tournés vers Dieu pour servir le Dieu vivant et véritable et pour attendre des cieux son Fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus qui nous délivre de la colère qui vient. »

Il est très habile de la part de Paul de commencer en complimentant les Athéniens ! Paul fait preuve d'à-propos, puisqu'il utilise cette religiosité des Athéniens qui vont jusqu'à élever un autel à un dieu inconnu. Ce compte rendu constituera la *captatio benevolentiae* de son discours. Quel contraste avec la colère que sa visite des monuments religieux éveillait chez lui au v. 16. Mais il n'y a pas là astuce rhétorique de sa part, sinon d'abord un souci de présenter Dieu en utilisant le langage de l'auditeur et de prendre au sérieux le mode de pensée de celui à qui il s'adresse. L'archéologie n'a trouvé aucune trace de cet autel au dieu inconnu. L'épigraphie connaît une inscription semblable, mais au pluriel. Paul utilise le singulier parce que cela l'arrange, certes, mais aussi parce qu'il n'ignore pas que les philosophes et les poètes grecs ont pressenti quelque chose d'un Dieu unique et créateur. Il y voit aussi une attente que sa parole va combler.

Après la *captatio benevolentiae*, le développement du discours de Paul (vv. 24s) se porte sur la Révélation du Dieu unique dont il souligne l'absolue liberté : il n'a besoin ni de temples ni d'offrandes. Du coup les cultes païens n'ont plus aucun fondement. Dieu n'est ni localisable ni dépendant. C'est la question « où trouver Dieu ? » qui est abordée en premier. Et Paul s'oppose à la conception d'un Dieu que les humains pourraient localiser à leur gré, dont ils pourraient délimiter la présence en un lieu de leur fabrication et ainsi posséder une sorte de mainmise sur lui. Le verset 25, lui, s'oppose à un Dieu à qui l'on donne et qui aurait besoin du service des humains et annonce un Dieu qui donne et dont les humains ont besoin. L'idée que Dieu n'a pas besoin des sacrifices qu'on lui offre est familière à l'Ancien Testament et proche, également, de la pensée de Sénèque et des stoïciens.

Le Dieu créateur du monde qui l'est aussi des humains (Gn 1,28) se laisse aussi trouver. Paul utilise, en quelque sorte, le mouvement des Athéniens vers leurs dieux, en cherchant à l'orienter : « Vous faites bien de chercher, mais cherchez dans la bonne direction ! » Paul souligne que ce Dieu-là est l'aboutissement de la quête religieuse de l'être humain. Il faut noter l'ambiguïté, certainement voulue par Luc, dans l'emploi du mot « *enos* » : s'agit-il d'un masculin (création à partir d'un seul homme, Adam) ou d'un neutre (création à partir d'un seul principe) ? Juifs et chrétiens se reconnaissent dans le premier, les stoïciens dans le second ; dans cette formulation ambiguë, Luc rejoint les uns et les autres.

Le Dieu qui est présenté ici est à la fois proche et lointain. Il est proche en ce qu'il a créé l'homme à son image et l'a rejoint dans son humanité, se faisant humain en Jésus. Mais il est en même temps le Dieu « tout autre », le Dieu de qui tout être tire son existence. Comme tel il demeure le Dieu lointain et inconnu, parce qu'inconnaissable pour ses créatures en dehors de la révélation. Le v. 27 est un des rares textes bibliques à appuyer l'idée d'une possible connaissance « naturelle » de Dieu : il aurait donné aux humains la possibilité de le chercher, et éventuellement de le découvrir en tâtonnant. C'est ce que suggère Paul en Rm 1,19-23, assurant que la perfection de Dieu est visible dans sa création. Mais dans l'un comme dans l'autre texte, l'apôtre ajoute que cette connaissance a été dévoyée dans

l'idolâtrie ; cette quête de Dieu dans la religiosité païenne n'a pas abouti, puisqu'ils ne connaissent pas le vrai Dieu (v. 23).

Dans la foulée des prophètes, et faisant appel à la pertinence de la vision poétique, Paul cite au v. 28 deux auteurs grecs pour établir qu'une connaissance de Dieu est accessible à ses auditeurs. L'idée d'une proximité de YHWH avec son peuple et sa créature, est familière à Israël ; ainsi Dt 30,11 implique même une perception intérieure de la Loi. Rejoindre Dieu relève aussi de l'intuition des poètes[7]. Paul puise ainsi dans le patrimoine culturel de ses auditeurs des expressions proches de son propre message, conscient de l'écart des conceptions, mais avant tout soucieux de rejoindre ceux qui l'écoutent.

La dernière citation permet à Paul de poursuivre son argumentation contre une idolâtrie grossière ; Dieu qui a créé les humains à son image (Gn 1,26) ne peut être créé par les hommes à l'image de ce qu'ils peuvent concevoir et fabriquer de leurs mains : la relation de l'humain à Dieu est foncièrement différente de celles qu'il a avec les idoles.

Le regard critique de Paul sur le comportement des Athéniens est sans complaisance mais lui ouvre la porte à une prédication constructive. Paul s'appuie précisément sur la quête religieuse inscrite et repérée au cœur de l'humain. Ce Dieu inconnaissable se fait lui-même connaître en Jésus, révélant aux hommes la seule vraie nouveauté capable de répondre pleinement à leur quête profonde. Cette nouveauté la voici : Jésus est ressuscité ! Tout l'Evangile est dans cette résurrection qui change tout, parce qu'elle manifeste l'irruption dans notre monde d'un ordre nouveau, d'une vie réellement nouvelle.

---

[7] La première citation est incertaine ; la proposition sur « la vie, le mouvement et l'être » a été attribuée au poète crétois Epiménide de Cnossos (4e s. av. J.-C.) cité par Paul en Ti 1,12, mais elle paraît plutôt d'inspiration platonicienne. La seconde « car nous sommes aussi de sa race » est empruntée à un poète originaire de Cilicie, comme Paul, le stoïcien Aratos ; il avait rédigé au 3e s. av. J.-C. une sorte de traité d'astronomie dont le début contenait la phrase citée par Paul : *Phénomènes*, I, 1. Trad. dans *Rome face à Jérusalem* – II, *Supplément Cahier Evangile*, n° 42/1985, p. 31.

2.2. Evangile et culture : articulés et en rupture

C'est en effet avec le v. 30 que le discours de Paul prend un tournant décisif en changeant de ton ; le Dieu que l'apôtre annonce n'est pas un dieu qui plane dans le ciel des idées éternelles, il est un Dieu qui parle maintenant et qui appelle tous les humains à se convertir, c'est-à-dire pour Luc, à changer de mentalité et de comportement. Et c'est urgent car Dieu a fixé un jour où il doit juger le monde (ici l'ensemble de la terre habitée, le terme grec *oikoumenè* est celui qui a donné « œcuménisme ».) Ce jugement s'accomplira par un homme qu'il a établi comme il en a donné la garantie en ressuscitant cet homme d'entre les morts. C'est ici le verset le plus « chrétien » de tout le discours, même si le nom de Jésus n'y est pas prononcé.

> 32 Au mot de résurrection des morts, les uns se moquaient, d'autres déclarèrent : Nous t'entendrons là-dessus une autre fois. 33 C'est ainsi que Paul les quitta. 34 Certains pourtant s'étaient attachés à lui et étaient devenus croyants : parmi eux il y avait Denys l'Aréopagite, une femme nommée Damaris, et d'autres encore. (Ac 17,32-34)

Le discours est interrompu, car ici intervient une rupture de langage. Bien qu'au début Paul ait pris bien soin de rejoindre les Athéniens sur leur terrain (vv. 22s), ceux-ci ne peuvent absolument pas comprendre le terme de résurrection. Cette notion est, dans la mentalité dualiste grecque, quelque chose de tout à fait ridicule : seule l'âme survit, le corps disparaît. Cela explique la réaction des Athéniens, leur interruption brusque du discours et le renvoi du débat aux calendes… grecques.

Nous sommes sans doute déconcertés par la réaction des Athéniens. Ils ne semblent guère émus par l'annonce d'un événement décisif dépassant en nouveauté toutes les nouvelles quotidiennes dont ils sont friands. Ils ironisent et interrompent le discours. Paul sort du milieu d'eux en toute liberté ; les conversions sont peu nombreuses : quelques hommes, une femme, d'autres avec eux. Luc peut même citer un membre de l'Aréopage, Denys, ainsi qu'une femme nommée Damaris, personnages dont le nom est sans doute connu dans les Eglises de son temps. Est-ce là une conclusion

pour nous rassurer ? La moisson des nouveaux croyants semble bien maigre si on la compare à celle du début du livre des Actes.

Interrogeons-nous sur la raison pour laquelle Luc nous raconte, en ces termes, l'intervention de Paul à Athènes. Il est clair que le message chrétien, né en terreau judaïque, a dû, pour pénétrer dans le monde grec, se soumettre à un travail exigeant d'inculturation. Cela implique une confrontation franche, une adaptation à d'autres formes de pensée et de représentation. Le discours d'Athènes annonce cet effort que le christianisme poursuivra pendant plusieurs siècles.

Luc présente aux vv. 22-29 un type d'approche de cet auditoire païen cultivé tout différent de l'approche classique d'un auditoire prosélyte ou juif. A la synagogue, le langage commun est celui des promesses messianiques, et le discours peut d'entrée de jeu faire référence à l'Ecriture sainte, pour appuyer l'annonce de la Bonne Nouvelle qui est l'accomplissement de ces promesses. Cela n'aurait pas de sens pour ces Grecs. Paul en est conscient ; il comprend que l'Evangile, qui est fondamentalement une parole neuve, peut s'articuler sur la culture philosophique de l'auditoire. Cette recherche d'un point d'accrochage approprié, cette « inculturation », permet de rejoindre ces gens sur leur propre terrain. Luc, après avoir relaté un discours à la synagogue d'Antioche de Pisidie, qui était un discours-type d'évangélisation en contexte juif, nous donne, en parallèle, un discours-type d'évangélisation en milieu païen cultivé.

Je pense que cette page du livre des Actes reste un document d'actualité qui peut inspirer notre réflexion sur la mission chrétienne, et engager notre pratique dans la diversité de nos cultures contemporaines. Pour actualiser ce texte il faudrait, me semble-t-il, éviter de tomber dans une opposition par trop simpliste entre le « bon » Paul et les « mauvais » Grecs, donc entre nous et le monde païen. Il faut plutôt insister sur le rôle de l'écoute et de la prise en compte de l'identité de nos interlocuteurs, connaître ce qui peut être positif dans le comportement des non-chrétiens, et ne pas craindre de s'en servir pour l'annonce de l'Evangile. A l'instar de Luc ou de Paul à Athènes (il est difficile de faire la part de ce qui provient de Paul et de la

composition lucanienne dans ce discours), nous pouvons reconnaître et orienter la quête fondamentale qùi est au cœur de chaque être humain.

3. Propositions pour la proclamation du message évangélique aujourd'hui

La prédication de Paul à Athènes fut-elle un échec ou un succès ? Les deux lectures sont possibles. L'intention de Luc en tout cas est de montrer qu'une culture humaine, y compris la nôtre, peut constituer autant une chance qu'un obstacle à la réception de l'Evangile. Il ne s'agit pas de baisser les bras mais d'accepter le défi et communiquer de manière adaptée et efficace le message évangélique à la culture actuelle. L'amour du prochain nous demande de nous confronter à ces réalités sociales et culturelles.

Il y a de nombreuses raisons d'espérer et de garder confiance car l'Evangile peut remplir le vide de sens créé aujourd'hui par l'effondrement des valeurs de base que sont par exemple la vérité, la fidélité ou l'autorité. Les mauvaises nouvelles et le chaos du monde présenté par les médias appellent de bonnes nouvelles et l'Evangile en est une. Dans un monde profondément divisé sur le plan social, racial et religieux, l'Eglise peut offrir le témoignage d'une vie harmonieuse des uns avec les autres, et attester que ces différences ne sont plus séparatrices.

Les premiers chrétiens ont vécu et témoigné dans un contexte pluraliste, globalisé, ce qui suggère que nous sommes capables de faire de même. Le pluralisme a l'air très large et généreux mais en fait, il est impérialiste en prétendant que lui seul a la bonne manière d'apprécier les différentes religions. Il est important de distinguer entre pluralité et pluralisme. La pluralité des diverses prétentions religieuses n'est pas un réel problème mais une chance pour le témoignage chrétien. Cette diversité est une occasion de définir nettement sa propre position au milieu des autres et vis-à-vis d'elles. La pluralité religieuse est bien le contexte dans lequel la foi chrétienne a grandi et dans lequel elle est parvenue, dans la confrontation critique avec d'autres religions et cultures, à une grande prospérité.

Cette pluralité est donc à approuver si elle aide la théologie et l'Eglise à mieux se définir et ne leur font pas prendre parti pour la multiplicité, voire le relativisme. Le postmodernisme est contradictoire : lorsqu'il prend position contre toute idéologie, il devient une nouvelle super-idéologie ; lorsque niant toute vérité il érige précisément cette négation en une nouvelle super-vérité ; lorsque, contestant toute position, il établit cette contestation comme nouvelle super-position valant désormais de façon absolue. J'aimerais apporter deux éclairages plus précis sur le besoin de nous adapter à notre entourage et relever combien, dans la postmodernité, la notion de vérité devient fragile et a besoin d'être non seulement clarifiée mais réaffirmée.

Dans les temps modernes, la dispute au sujet de la vérité supposait qu'il y en avait une. La controverse concernant l'absolu présupposait un absolu. Cette dispute fait place dans la postmodernité à l'évidence qu'il ne vaut même pas la peine de se disputer au sujet de la vérité ; cela n'a pas de sens parce que la vérité en tant que grandeur supra-individuelle, forçant la reconnaissance de tous, n'est plus pensable. Une critique des doctrines de l'Eglise et du christianisme est inutile et impossible. Elle présupposerait un horizon de vérité supérieur, mais qui n'existe pas. La foi en Dieu, à côté de beaucoup d'autres, a droit à l'existence mais comme expression individuelle de la religiosité. C'est une des raisons pour lesquelles de nombreux théologiens ont des problèmes d'identité dans ce contexte postmoderne. Ils doivent prêcher l'Evangile, ils veulent et doivent dire la Parole de Dieu. Mais peut-on encore justifier de monter en chaire si le prédicateur ne dispose que d'une vérité personnelle et d'une idée individuelle ? Si même le prédicateur ne dit que SA vérité religieuse ? La position surélevée du prédicateur comme représentation symbolique d'une parole qui vient d'ailleurs, de plus haut, n'est-elle pas pure présomption, orgueil et pire encore : anachronisme ? Comment faut-il réagir à ces défis ? Comment prendre position ? Ici encore l'exemple de Paul à Athènes sera d'un précieux secours.

4. Deux pistes pour conclure

4.1. Affirmer l'Evangile comme vérité publique :

Paul n'a pas donné à l'Evangile un strapontin dans le débat public des idées et croyances à Athènes, mais la place-clé (Ac 17,23b). La foi chrétienne ne peut se contenter d'apparaître comme une offre religieuse quelconque, à côté d'autres, au supermarché religieux de la postmodernité. La défense de l'Evangile comme vérité publique est absolument nécessaire parce que ce n'est pas notre vérité. C'est au nom du *Kyrios*, Seigneur, que nous avons à appeler tous les humains à l'obéissance de la foi (Rm 1,5). Le message de l'Evangile comme vérité publique est indispensable parce qu'il a une portée et une valeur universelle. Cela trouble et remet en question le consensus postmoderne selon lequel il n'y aurait que *des* vérités. C'est pourquoi il s'agit de se battre pour la controverse au sujet de la vérité : cela demande que la notion de « vérité » soit pensable philosophiquement, que la discussion objective sur la vérité ne s'égare pas dans un labyrinthe d'opinions personnelles mais recherche une vérité dans l'intérêt de « l'humain ». Nous devons nous opposer au nivelage et à la dissolution du concept de vérité.

4.2. Renoncer à imposer la vérité :

Un danger nous guette et nous devons y résister : la prétention à détenir la vérité. L'Eglise ne dispose pas de la vérité ; à la rigueur est-elle *dans* la vérité ; plus exactement : elle est maintenue dans la vérité si elle reste fidèle à celui qui est la vérité, Jésus-Christ. La prétention chrétienne à la vérité n'a pas son fondement en elle-même ; elle ne prétend pas à la vérité pour elle-même mais pour un autre, pour Celui auquel elle rend témoignage. C'est pourquoi le témoignage de la vérité ne peut ni ne veut se prouver. C'est un chemin de foi : la théologie et la prédication indiquent le chemin de vérité qui n'est pas un concept mais une personne ; on ne peut pas disposer d'une personne et on ne peut obliger quelqu'un à reconnaître cette personne comme vérité, ce ne sera jamais qu'une invitation. C'est ainsi que Paul est sorti de l'Aréopage et n'a pas insisté devant la fin de non-recevoir que ses interlocuteurs ont opposée à l'Evangile. On ne

peut prouver la vérité chrétienne, on ne peut qu'en être témoin ; le témoin ne peut pas prouver la vérité de ses dires et on ne le lui demande pas. C'est l'Evangile lui-même qui témoigne et développe l'horizon et le sens universel de cette vérité.

■

Ḥokhma 93/2008, pp. 38-41

par
Francine
GUIBERTEAU[1]

Le temps dans la pensée d'Olivier Messiaen

En cette année 2008 où l'on commémore le centenaire du compositeur, n'en laissons pas l'initiative aux seuls musiciens : à l'instar de J.-S. Bach, Messiaen fut un croyant doublé d'un théologien. Un homme de prière et un contemplatif. Il laisse dans le sillage de sa vie terrestre une œuvre immense qui témoigne d'un dialogue ininterrompu avec l'indicible. Il avait à peine vingt ans lorsqu'il s'appropria cette phrase d'Ernest Hello : « Il n'y a de grand que celui à qui Dieu parle, et dans le moment où Dieu lui parle ». Cette phrase décida de sa vocation et du sens de sa vie.

Si tous les arts plastiques ont plus ou moins à voir avec le temps – le temps de leur créateur, le temps de leurs spectateurs – Messiaen, musicien, se considérait comme un « rythmicien ». Métaphysicien, il réfléchit longuement sur le temps et l'au-delà du temps.

Je me propose de résumer sa réflexion en un petit parcours qui comprendra six sections et une « coda » (c'est le nom musical de la conclusion).

Et rassurez-vous : si le sujet est grave, la gravité sera souriante et non compassée !

[1] Francine Guiberteau, lauréate du Conservatoire National Supérieur de Musique de Paris (en Ecriture, Orgue et Improvisation, Analyse), est une ancienne élève d'Olivier Messiaen, professeur à l'Ecole Nationale de Musique du Mans de 1983 à 2006, maintenant retraitée. Depuis janvier 2008, elle est chargée de mission pour la région Nord-Normandie de l'Eglise réformée de France.

1. Le temps et le contraire du temps

Quelque objet que nous examinions, nous ne pouvons le définir que par rapport à son contraire. Quel est donc le contraire du temps ? Commençons par une approche existentielle : le temps, c'est le temps de ma vie : un tissu d'événements heureux ou malheureux qui dessinent un moment de la grande dramaturgie humaine. Messiaen, captif en Allemagne durant la dernière guerre, exprimait cette dualité par deux images : celle de l'abîme et celle de l'oiseau : « L'abîme, c'est le Temps, avec ses tristesses, ses lassitudes. Les oiseaux, c'est le contraire du Temps ; c'est notre désir de lumière, d'étoiles, d'arc-en-ciel et de jubilantes vocalises. »[2]

2. Le temps comme polyrythmie

Le temps de ma vie est constitué de grands rythmes événementiels. Mais que vaut la vie d'un insecte par rapport à la mienne ? Et que vaut ma vie par rapport à celle d'une étoile ? Messiaen avait un sens très vif de la polyrythmie – ou mieux – de la « polytemporalité » du monde : « L'homme est un être moyen, il se situe à mi-chemin entre l'atome et les étoiles… » à mi-chemin dans cet univers complexe. Perdu quelque part entre « la durée immense, effroyable, des galaxies », et celle de « l'onde associée au proton : (durée si infime qu'il n'est même plus certain que la notion de temps s'y puisse appliquer). »[3]

3. Le temps droit et le temps inversé

Le temps de la création s'écoule à sens unique : du passé vers le futur. (Est-ce même si sûr ? Qu'en est-il exactement dans les puits noirs de l'anti-matière ?) Entre ces deux termes, le présent impalpable s'évanouit, aussitôt né. Mais par la mémoire nous pouvons réactualiser le passé tandis que l'espérance – ou mieux : la foi – nous fait anticiper l'avenir. Dieu est

[2] O. Messiaen, *Quatuor pour la fin du Temps*, 3e mvt : « l'Abîme des oiseaux ».

[3] O. Messiaen, *Traité de Rythme, de Couleur et d'Ornithologie*, Tome 1, p. 20, Paris, Leduc.

maître du temps et de son déroulement. Dans son opéra *Saint François d'Assise*, Messiaen fait parler le Christ : « C'est Moi, c'est Moi, je suis l'Alpha et l'Omega. Je suis cet après qui était avant. Je suis cet avant qui sera après. Par moi tout a été fait… ». Je suis Celui « qui vient de l'envers du temps, va du futur au passé, et s'avance pour juger, juger le monde. »[4]

4. Le temps enroulé ou « non rétrogradable »

Pour exprimer cette maîtrise divine sur le temps, et aussi le fait que toute la complexité du créé est enveloppée de toutes parts par l'incréé, Messiaen a utilisé – surabondamment – les structures dites « non rétrogradables » : autre nom du chiasme.

Ex. : ABCBA est un chiasme,
ABCBA est non rétrogradable.

La lecture inversée est identique à une lecture « droite ».

5. Le temps linéaire et le temps simultané

Dieu maître du temps voit simultanément toutes choses et se rend présent simultanément à toutes choses. C'est ce que Messiaen appelle : « L'ubiquité par amour. » S'adressant à Dieu il écrit : « Le successif vous est simultané, dans ces espaces et ces temps que vous avez créés : satellites de votre Douceur. »[5]

6. Le temps manifesté et le temps aboli

Cette philosophie du temps est directement inspirée de Thomas d'Aquin : Messiaen était grand lecteur de la *Somme théologique*. Thomas écrit : « L'éternité est tout entière simultanée et dans le temps il y a un avant et un après. »[6] Messiaen, grand théoricien du temps, avait la nostalgie

[4] *Saint François d'Assise*, Acte III, 7e tableau.

[5] O. Messiaen, *Trois petites liturgies de la Présence divine*, III, « Psalmodie de l'ubiquité par amour ».

[6] Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, « De l'éternité de Dieu », Art. 4.

de l'éternité. A chaque moment douloureux de sa vie il a chanté la joie des fins dernières, guettant avec une humble allégresse la venue du grand ange de *l'Apocalypse* : « … un ange plein de force… revêtu d'une nuée, ayant un arc-en-ciel sur la tête… Se tenant debout sur la mer et sur la terre, il leva la main vers le ciel… disant : IL N'Y AURA PLUS DE TEMPS. »[7]

7. Coda

Au commencement était le Verbe…[8] au commencement était le Temps. Car on ne peut dissocier la Parole du temps de son énoncé. Mais au commencement du commencement de l'Etre qui parle, il y a l'Amour. Il y a l'Amour avant et il y a l'Amour après la Parole. Et l'Amour dans la Parole : l'Amour comme un écrin de silence autour de la Parole. Ce silence-là n'a pas fini de nous interroger.

■

[7] Ap 10.

[8] Jn 1,1.



par Alberto
MELLO,
*frère de
la communauté de Bose,
Jérusalem*[1]

Esaïe 6 : la vocation du prophète

La vocation du prophète, que l'on peut dater de l'an 740, ne se trouve pas au début du livre d'Esaïe, mais seulement au chapitre 6. Cet emplacement est dû au fait que le prophète a probablement réélaboré lui-même ce récit et l'a placé en introduction au témoignage des ch. 6 à 8.

Le récit de la vocation fait donc office de charnière entre les oracles de la première période – concentrés dans les premiers cinq chapitres et consacrés au thème du *jugement historique* d'Israël au travers de la menace assyrienne – et les oracles de la période suivante (ch. 7 et 8) annonçant le *salut du reste* (d'Israël).

Le *jugement* et le *salut* sont les deux faces indissociables de chaque prédication prophétique ; elles trouvent, dans le récit de la vocation d'Esaïe, une formulation à la fois incisive et radicale.

Mais cette *vision* inaugurale de son ministère, dans l'économie du message d'Esaïe, représente encore plus : c'est une sorte de *synthèse visuelle* et *intuitive* de tous les grands thèmes qui seront développés par la suite.

Le langage symbolique et figuratif, qui anticipe presque le langage apocalyptique, ne doit pas nous tromper : il s'agit beaucoup moins d'une expérience mystique et désincarnée de l'histoire que d'une formulation, en des termes particulièrement audacieux et suggestifs, d'une vraie *théologie*

[1] Cette étude est un extrait d'un commentaire d'Esaïe écrit par Alberto Mello : *Isaia, Commento esegetico-spirituale*, Bose, Edizioni Qiqajon, 1986, pp. 22-28. Elle a été traduite par Cleto Rosetti.

Hokhma 93/2008, pp. 42-50

politique. Peut-être, cependant, cette distinction entre mystique et politique est-elle inappropriée du point de vue d'une théologie biblique, car les deux aspects sont toujours en interaction. Quoi qu'il en soit, la définition que Martin Buber a donnée de ce grand texte me semble excellente : c'est une « *vision théopolitique* ». Nous allons analyser les thèmes qui vont suivre en les ordonnant selon trois interrogations majeures.



1. Qui est Dieu ? Es 6,1-5

Dans l'expérience d'Esaïe, trois notions fondamentales définissent la divinité de YHWH : sa *sainteté*, sa *gloire* et sa *majesté*.

En premier lieu, YHWH est *un Dieu saint*. Plus encore : il est un Dieu très saint, un Dieu saint au plus haut degré (le *tris-hagios* : trois fois saint !) *Le Saint* ou *le Saint d'Israël* est aussi l'appellation de Dieu la plus typique de la théologie d'Esaïe (trente-sept fois utilisée dans l'ensemble du livre, tandis qu'on ne la trouve que deux fois chez Jérémie ainsi que chez Ezéchiel – pour ne citer que les deux autres grands prophètes).

Saint signifie *séparé*, transcendant, infiniment plus élevé et plus grand que nous, mais je crois que, pour Esaïe, l'expérience de la sainteté de Dieu a une connotation surtout historique : YHWH est ce Dieu qui peut retirer sa faveur ou sa présence à son peuple : il est *le Dieu qui peut se cacher !*

C'est vraiment ce Dieu qui n'est pas à notre mesure, ce Dieu qui nous dépasse et que nous ne pouvons jamais posséder, ce Dieu caché que nous ne réussissons jamais à saisir complètement, qui est l'objet de la foi du prophète et de tout le livre d'Esaïe : « J'ai confiance en YHWH qui cache son visage ! » (Es 8,17) ; « Mais pour sûr, tu es un Dieu qui se tient caché, le Dieu d'Israël, celui qui sauve ! » (Es 45,15).

Toutefois, ce Dieu saint et caché n'est pas un Dieu sans pertinence dans l'histoire de notre vie ; il est aussi un *Dieu resplendissant de gloire !* La gloire (*kabod*) c'est, dans la langue profane, le *poids social,* l'influence, l'importance de quelqu'un.

Dans l'expérience d'Israël, la gloire de Dieu est sa puissance, son influence, sa seigneurie sur la terre et sur l'histoire humaine : « sa gloire est ce qui remplit toute la terre » (v. 3) : la gloire de Dieu est le contenu de toute la création. Cela signifie que la terre entière contient la gloire, qu'elle est pleine de la gloire de Dieu. Ainsi donc, la manifestation de la gloire de YHWH est le but ultime de toute la création et de toute l'histoire.

Si nous allons au fond des choses, Dieu est éloigné, mais il est aussi proche, il est saint mais il est aussi glorieux. Cette dynamique se manifeste dans toute l'histoire du salut, au cours de laquelle la gloire de YHWH se manifeste graduellement, progressivement, mais jamais pleinement.

Dans la révélation de la gloire de YHWH qui traverse tout l'Ancien Testament, il y a toujours une nuée ou un rideau de fumée qui, comme le voile du temple, est placé entre la sainteté de Dieu et le péché de l'homme.

La présence glorieuse de YHWH reste toujours cachée et mystérieuse : elle est réelle, mais elle n'apparaît qu'à celui ou celle qui a, comme Esaïe, les yeux de la foi.

Il en est ainsi à chaque étape de sa manifestation :

1) au *Sinaï* : Ex 19,16.18 ; 20,21 ; cf. Ex 33,18ss
2) dans la *tente* de la rencontre au désert : Ex 40,34ss
3) dans le *temple* de Jérusalem : 1 R 8,10ss.

Nous rappelons que la vision d'Esaïe a justement lieu dans le temple rempli de fumée (6,4) : donc, pour lui non plus, il ne s'agit pas d'une vision directe, face à face. En réalité, il ne nous donne aucune description de Dieu ; il ne voit pratiquement rien de Dieu sinon les pans de son vêtement (Es 6,4 ; cf. Ex 24,10 : « Ils virent le Dieu d'Israël et sous ses pieds, c'était comme une sorte de pavement de lazulite, d'une limpidité semblable au fond du ciel » !).

Même dans sa manifestation pleine et définitive en Jésus-Christ, quand Jean s'écrie : « nous avons contemplé sa gloire » (Jn 1,14), il demeure toujours ce voile qui ne peut être arraché que par la foi, cette opacité de la chair et du sang qui exige un saut dans le noir. Même lors de la transfiguration (Mc 9,7) les disciples restent enveloppés dans la nuée obscure de la foi !

Si Esaïe ne nous fournit aucune photographie, aucune image de YHWH, il nous communique toutefois le genre de gloire, le genre de présence et de puissance qu'il exerce sur la terre : *c'est la gloire du Roi de l'univers* ! Esaïe est le premier qui confère à YHWH cet attribut : le *Melek*, le Roi. Avant lui, on hésitait à employer ce terme, peut-être pour éviter d'assimiler YHWH à une divinité phénicienne qui avait le même nom de *Melek* et qui a, ensuite, été rebaptisée par les Hébreux du nom méprisant de *Molok* (le roi de la honte).

Toute la description d'Es 6 désigne YHWH selon la représentation usuelle pour un roi oriental de l'époque : il est assis sur un trône haut et élevé, vêtu d'un long manteau royal, assisté par une cour de conseillers qui, dans ce cas, sont des anges, les séraphins.

Mais il s'agit seulement d'une analogie ; il est clair que YHWH n'est pas un roi de ce monde : « mes yeux ont vu le Roi, *YHWH tsebaot*, le Seigneur de l'univers » (v. 5)

YHWH tsebaot ne signifie pas le *Seigneur des armées !* Même si c'était, peut-être, le sens originel. Autrefois, il devait s'agir d'une expression militaire, d'un cri typique de la guerre sainte : *Dieu des armées !* Il en allait de même avec *Emmanuel : Dieu est avec nous !* ou avec *Israël : que Dieu lutte, qu'il soit vainqueur !* Il y a un seul texte de la Bible qui a conservé ce sens : 1 S 17,45.

A partir du prophète Amos et de la polémique prophétique contre les cultes païens liés aux astres, le terme *tsebaot* se met à désigner les *troupes célestes*. Ainsi l'attribut divin change complètement de sens : *YHWH tsebaot* signifie désormais : YHWH, Créateur et Seigneur de tout l'univers (cf. Am 5,8.26ss et la traduction grecque des Septante : *Kyrios pantokrator* qui est la meilleure et qui signifie : le Seigneur, maître de toutes choses).

Sainteté et gloire, transcendance et puissance divine se résument donc, selon l'expérience du prophète Esaïe, dans la majesté de Dieu et dans sa seigneurie sur tout l'univers et sur toute l'histoire. Telle est l'expérience fondamentale sur laquelle se fonde tout le message d'Esaïe, non seulement du Proto-Esaïe, mais de tout le livre (la même *voix* qui crie la sainteté et la gloire divine résonne aussi en Es 40,5 et 66,6).

Rappelons le cadre historique : c'est en l'an 740, année de la vocation d'Esaïe, où meurt Ozias, un des nombreux rois infidèles et impurs de Juda (il avait même été frappé par la lèpre !). C'est aussi l'année où se profile, menaçant à l'horizon, un autre roi qui a la prétention de construire un empire universel sur toute la terre, le roi assyrien Tiglath-Piléser. Mais, pour Esaïe, il est tout à fait évident, c'est une certitude inébranlable, que le vrai *Melek*, le vrai Roi qui domine l'histoire et qui est maître de toute la terre est un autre : c'est le Seigneur de l'univers, le Saint d'Israël, le Dieu qui s'est révélé à Jérusalem.

Donc, pour nous aussi, il doit être très clair que cette vision inaugurale d'Esaïe est certainement une expérience de foi, proprement religieuse, mais que ce n'est pas un ravissement au septième ciel : c'est une vision qu'Esaïe a dans le temple, à Jérusalem, dans un moment historique précis. Et c'est précisément au sein de cette histoire, si dramatique pour le peuple d'Israël, que le prophète reconnaît la gloire et le règne de celui qui est le véritable artisan de toute l'histoire.

2. Qui est le prophète ? (Es 6,5-7)

Le premier effet de la vision sur le prophète est celui de le rendre muet ou, du moins, de le réduire au silence (v. 5 : « je suis perdu » ou bien « je suis réduit au silence »). On peut observer que la vision d'Esaïe survient dans le temple, durant l'offrande d'encens du soir (la fumée qui remplit le temple est celle de l'encens brûlé dans le brasier), une heure particulièrement propice à la révélation de Dieu : cf. Dn 9,21 et surtout, dans l'évangile de Luc (1,8-22), l'apparition de l'ange à Zacharie qui survient aussi lors de l'offrande de l'encens et suite à laquelle Zacharie lui-même ne parvient plus à parler, et devient muet.

Face à Dieu, nous sommes obligés, avant tout, de faire silence et de nous taire : c'est la première condition pour que nous puissions aussi faire l'expérience de sa parole, en nous plaçant à son écoute. En effet, tout de suite après, le prophète est frappé aux lèvres, il est atteint par la Parole



de Dieu qui est comme un charbon ardent, comme un feu (cf. Jr 23,29). La Parole de Dieu est, selon la tradition biblique, assimilée à un feu depuis l'événement du Sinaï, là où Dieu s'est adressé à son peuple, au milieu du feu (cf. Dt 4,36). Cela signifie que la Parole de Dieu purifie l'être humain comme le feu purifie le métal, en le séparant des scories. C'est pour cela, probablement, que les personnages entourant YHWH ne sont pas les *chérubins* qui se trouvent dans le temple auprès de l'arche, mais qu'ils sont appelés *séraphins*, c'est-à-dire des *êtres brûlants* (ce terme n'apparaît nulle part ailleurs dans tout l'AT). Celui qui s'approche de Dieu, c'est comme s'il s'approchait d'un feu dévorant qui le brûle.

Esaïe apparaît donc comme un homme pécheur et totalement solidaire du péché de son peuple. Il n'est pas le seul juste au milieu des pécheurs, il est pécheur comme les autres ! Simplement, il est un homme qui se laisse purifier par le feu de la Parole de Dieu, même si cette rencontre est une expérience terrible et brûlante qui lui inspire des craintes pour sa vie.

Sitôt après, Esaïe dira, sans hésiter : « Me voici, envoie-moi ! » Mais auparavant, il a dû être purifié, son péché consumé par le feu, ses résistances humaines vaincues, comme lors de toutes les grandes vocations.

Pour être de vrais croyants, il nous est nécessaire de faire l'expérience que nous sommes pécheurs (pardonnés, guéris et pourtant pécheurs). En tant que tels, devant Dieu nous sommes « perdus », rendus muets, anéantis. Nous ne pouvons pas être chargés d'une tâche de la part de Dieu sans faire au préalable cette expérience négative : nous devenons aptes au service lorsque nous nous découvrons vraiment pécheurs.

L'objection d'Esaïe (« je suis un homme aux lèvres impures ») est donc encore plus profonde et radicale que celle de Moïse (« je ne sais pas parler ») ou de Jérémie (« je suis jeune »). Comment pourrais-je parler aux autres si je suis pécheur comme eux ? Mais la Parole de Dieu habilite les pécheurs à parler puisqu'elle brûle leurs péchés.

Après la vision de la gloire et l'expérience de son propre péché, purifié par la Parole de Dieu, vient le troisième moment : la mission, la charge confiée au prophète.

3. Quelle est la prophétie d'Esaïe ? (Es 6,8-13)

Pour comprendre la mission du prophète, nous devons considérer son contexte, celui du *conseil divin*. Esaïe voit YHWH comme le roi de l'univers entouré de sa cour céleste, de son conseil, avec lequel il discute à propos du destin du monde et du futur de l'histoire humaine. Dieu recueille l'avis de son conseil, puis il prend la décision.

Nous pouvons penser qu'Esaïe a, dans un certain sens, assisté à cette séance du conseil divin et qu'il a entendu la décision de YHWH (cf. 1 R 22,18-23). La question se pose maintenant de trouver quelqu'un qui annonce cette décision sur la terre. A la demande divine « Qui donc ira pour nous ? », Esaïe se présente et s'offre : « Me voici, envoie-moi ! »

C'est dire que la personne d'Esaïe et sa mission prophétique entrent dans le plan de Dieu : le prophète s'en rend compte. Ainsi, l'insuccès de sa prédication, le fait que l'on ne l'écoute pas, fait partie du dessein de Dieu ; il l'a décidé. Il est étrange et mystérieux que Dieu envoie un prophète pour qu'il ne soit pas écouté ! Mais Esaïe comprend que justement la faillite de sa propre mission correspond au dessein de Dieu.

Cette décision divine est donc un jugement de condamnation, de punition d'Israël, qui va se réaliser à travers l'endurcissement du cœur, des yeux et des oreilles du peuple et qui va être décrit par la suite. Le parallèle avec 1 R 22,18-23 est parfaitement approprié : cet aveuglement est voulu par Dieu, c'est un impératif divin.

Il convient de noter qu'en hébreu l'impératif équivaut à l'indicatif futur ; cf. Es 8,9-10. Ainsi la traduction des Septante, citée aussi dans le Nouveau Testament (Matthieu, Actes) a ici l'indicatif futur : c'est une bonne traduction, et non une manière d'en adoucir la portée. La réalité ne change pas : ce qui arrivera c'est ce qui a été décidé par Dieu et ordonné par sa Parole. On pourrait traduire : « Même si vous écoutez bien vous ne comprendrez rien ; même si vous regardez avec attention, vous ne saurez rien ».

Ce jugement sur l'aveuglement et la mort du peuple (« *ce* peuple » : Dieu se dissocie de lui ; cf. Es 8,6.11.12) reste pour nous une parole très dure et un objet de scandale que nous ne pouvons pas diminuer ou limiter sur la base de considérations humaines empreintes de bon sens : les desseins

de Dieu ne sont pas les nôtres ! Nous pouvons cependant faire deux remarques :

1) Il ne s'agit pas, ici, d'une *prédestination*, dans le sens aveugle et inhumain qu'a souvent le destin dans les tragédies grecques. Dans la perspective biblique d'Esaïe, Dieu est bien le Seigneur absolu de l'histoire, mais il est aussi le Saint d'Israël, celui qui s'est lié avec amour à ce peuple et dont les décisions ne sont donc pas irresponsables par rapport à ce lien, parce qu'il est fidèle.

Ainsi donc, ce jugement négatif ne peut s'expliquer que comme une *réponse de Dieu* à l'infidélité irrémédiable de son peuple, dans le contexte de l'histoire d'amour qui est l'histoire de l'alliance (cf. aussi Es 5,1 *le chant du bien-aimé et de sa vigne*, où se trouve, peut-être, la motivation la plus profonde du jugement de condamnation). Il ne s'agit donc pas d'une décision impassible et aveugle, mais d'une décision qui a causé du tourment à Dieu le premier.

2) Mais justement, parce qu'au fond elle est une décision inspirée par l'amour, cette condamnation d'Israël n'est pas fermée sur elle-même : elle ouvre un futur de salut ; elle n'est pas absolue et définitive, mais destinée à susciter un reste, un reliquat saint à l'intérieur du peuple.

En réalité, Esaïe qui est un homme de foi n'a pas besoin de demander des explications face à la dureté de la parole du Seigneur : il sait déjà que le jugement ne peut pas être une fin en soi. Pour cela, il ne demande pas : « pourquoi ? » mais il demande seulement : « jusques à quand, Seigneur ? » (v. 11).

Le salut futur qui est promis est donc *un reste* : après *le jugement* (l'invasion et l'exil, vv. 11-12) il restera une partie correspondant au dixième (de tout Israël subsistera seulement le royaume de Juda, après l'an 732) et cette partie sera, à son tour amputée (de tout le royaume de Juda ne restera que Jérusalem, après l'an 701).

La notion de *reste* est, avant tout, une notion politique : elle désigne cette partie de la population qui n'était pas déportée par l'armée ennemie lors d'une invasion. Il faut noter que cette pratique systématique de la

déportation et, par conséquent, la création d'un reste, constituait une nouveauté stratégique propre aux conquêtes assyriennes. Ainsi, nous pouvons conclure qu'il s'agit d'une notion politique spécifique au 8e siècle. Comme telle, elle se trouvait déjà dans la prophétie d'Amos (cf. 5,3) C'est seulement avec Esaïe qu'elle devient une notion théologique, dans le sens que ce reste incarne précisément le salut futur. C'est un *reste saint* (cf. Es 6,13 ; 4,3). Ce sera un peuple renouvelé, purifié et sanctifié par Dieu et non pas seulement un *résidu historique.* Il est aussi possible qu'Esaïe ait pensé au rejeton de David ou à la souche de Jessé (Es 11,1, prophétie messianique).

L'endurcissement d'Israël trouvera ainsi son sens dans un salut encore plus grand. Ce sera comme dans les traditions de l'Exode, où l'endurcissement du Pharaon était destiné non seulement au salut d'Israël mais à la manifestation de la gloire de YHWH sur toute la terre (cf. Ex 9,16 ; 14,4).

Il faudra la prédication du Deutéro-Esaïe pour que l'on puisse tirer toutes les conséquences de ce nouveau salut, opéré par Dieu à travers l'endurcissement et l'exil historique d'Israël : c'est-à-dire l'appel à la foi en YHWH, le Dieu unique, adressé aussi aux peuples païens.

Cela expliquera encore mieux la théologie néotestamentaire, qui a fait de ce texte d'Esaïe, cité à sept reprises (Mc 4,12 ; Mt 13,14-15 ; Lc 8,10 ; Jn 9,39 ; 12,40 ; Rm 11,8 ; Ac 28,26-27), un des témoignages principaux de l'Ancien Testament, un fondement de sa confession de foi en Jésus, Messie refusé par Israël, mais reçu par les païens pour leur salut.

■

Ḥokhma 93/2008, pp. 51-58

Science et foi face au créationnisme

par Jean HASSENFORDER
docteur en sciences humaines, membre du Groupe de recherche de Témoins[1]

Le comité de Hokhma se réjouit de faire connaître aux lecteurs de la revue, grâce à l'auteur du présent article, une contribution importante au débat sur la réception de la théorie de l'évolution et des questions qu'elle soulève sur les rapports entre la foi et la science. Jean-Paul Dunand l'avait ouvert dans le n° 88/2005 *en présentant lui aussi un ouvrage en provenance du monde anglo-saxon, celui de Ph. Johnson consacré à la théorie du « dessein intelligent »* (J.P. Dunand, « l'évolutionnisme, d'un succès ambigu à une nouvelle critique radicale »). *La comparaison avec le présent article mettra en évidence la diversité des points de vue coexistant dans le monde évangélique sur la valeur de l'évolutionnisme.*

Cet article est une introduction à l'ouvrage majeur de Denis Alexander sur les rapports noués depuis des siècles entre science et foi[2]. Comment le rapport entre la science et la foi chrétienne a-t-il évolué ? Pour comprendre les fluctuations qui y sont intervenues, il faut situer l'une comme l'autre à un moment de l'histoire dans un contexte social, culturel, idéologique déterminé. Il faut donc allier à la fois des compétences scientifiques, théologiques, et une approche historique des idées et des mentalités. C'est dire l'ampleur du travail puisqu'il faut aussi croiser les différentes approches.

---

[1] Voir le site internet : www.temoins.com

[2] Denis Alexander, *Science et foi. Evolution du monde scientifique et des valeurs éthiques*. Préface du Professeur Didier Sicard. Traduit par Jacques-Paul Borel, Frison-Roche, 2004, 544 p. ISBN : 2-87671-543-1 – 49,00 euros.

Le livre de Denis Alexander, d'abord publié en anglais en 2001[3], puis, en 2004, pour l'édition française, s'appuie sur une culture encyclopédique et permet ces regards croisés. Professeur à l'université de Cambridge, l'auteur exerce des fonctions scientifiques éminentes comme directeur d'un programme d'immunologie moléculaire, mais au long des années, il a également développé une culture historique ; si bien qu'il allie les différentes compétences nécessaires pour une recherche aussi ambitieuse.

La qualité et l'importance de ce travail sont mises en évidence dans la préface de l'édition française, rédigée par une personnalité d'envergure, Didier Sicard, président du Comité Consultatif National d'Ethique pour les sciences de la vie et de la santé : « Cet ouvrage qui commence par stigmatiser les malentendus, les incompréhensions, les conceptions erronées symétriques de la science et de la religion est un ouvrage de jubilation intelligente. L'homme y apparaît autant dans son emprisonnement mental que dans un effort désespéré de la recherche de la vérité. On ressort de cet ouvrage allégé et enrichi, allégé du poids des contradictions impossibles et insolubles, enrichi d'une espérance en une foi renouvelée en l'homme et dans une transcendance. Puisse un public francophone en éprouver le choc salutaire ».

Cet ouvrage a suscité l'intérêt de Jacques-Paul Borel, professeur de biochimie médicale honoraire. Il en a assuré la traduction. C'est là un apport particulièrement bienvenu, car il nous permet d'accéder, dans d'excellentes conditions, à un ouvrage magistral.

Le livre couvre un champ historique très vaste, mais il s'attache principalement à l'évolution du rapport entre la science et la foi au cours des derniers siècles. « Le titre anglais de ce livre, littéralement 'Reconstruire la matrice', peut paraître sibyllin » écrit J.-P. Borel. « En fait, l'auteur met en valeur combien, durant les 17e et 18e siècles, le milieu chrétien en Grande-Bretagne a été un berceau pour le développement scientifique. Depuis lors la situation a beaucoup changé ». Mais « une des théories soutenues dans ce livre, et non des moindres, c'est qu'il n'a jamais existé de conflit (théorique) entre religion et science... L'auteur nous montre aussi que la

---

3 *Rebuilding the Matrix, Science and Faith in the 21st Century*, Lion Publishing, Oxford, 2001, rééd. Zondervan, Grand Rapids, 2003, 510 pp.

science moderne a besoin de la religion pour se souvenir des limites de l'éthique à ne pas transgresser ».

La parution du livre en France s'inscrit dans un mouvement où ces questions, de plus en plus abordées dans une dynamique internationale, échappent aux enfermements et s'ouvrent à la complémentarité entre les approches scientifique et religieuse. Deux livres, publiés dans la mouvance de l'Université interdisciplinaire de Paris, viennent en témoigner : Un ensemble de contributions de scientifiques réputés : *Science et quête de sens*[4], et de Jean Staune, *Notre existence a-t-elle un sens ? Une enquête scientifique et philosophique*[5].

Le livre de Denis Alexander aborde un ensemble de questions fondamentales et couvre un champ très vaste. Aussi n'est-il pas possible d'en présenter un compte rendu exhaustif. Nous renvoyons les lecteurs à la découverte de l'ouvrage. Il serait malheureux qu'un investissement intellectuel de si grande portée passe inaperçu. Nous choisissons ici d'aborder un thème sur lequel il apporte des éclairages particulièrement développés : Le rôle croisé du contexte socio-culturel et des tendances idéologiques dans l'énoncé du rapport science-foi.

La réception de la théorie darwinienne de l'évolution

Nous choisirons l'exemple, parmi d'autres, de la réception de la théorie darwinienne de l'évolution telle qu'elle est apparue dans la seconde moitié du 19e siècle[6]. Denis Alexander constate qu'après un temps d'hésitation, les scientifiques chrétiens l'ont globalement acceptée. C'est bien plus tard que de petites minorités ont commencé à s'y opposer avec une

---

[4] *Science et quête de sens*, collectif sous la direction de Jean Staune, Presses de la Renaissance, 2005, 343 p. ISBN 2-75-090-1251.

[5] Préface de Trinh-Xuan-Thuan, Presses de la Renaissance, 2007, 532 pp., ISBN 2-85-616-9694. Cf. aussi le site internet : www.lesensdelexistence.fr. On trouvera un commentaire sur le site de *Témoins* : « Science et religion. Un livre qui ouvre l'horizon ».

[6] Voir le chapitre 9 de *Science et Foi* : « Les nuits des états-majors. Création et évolution » (pp. 296-337). Avec l'humour propre à l'auteur, le titre renvoie aux interprétations idéologiques de la science darwinienne par le militarisme allemand.

grande vigueur. « A quelques exceptions près, les penseurs chrétiens de Grande-Bretagne et d'Amérique ont accepté assez facilement le darwinisme et l'évolution. Cependant, en dépit de l'adhésion générale à l'évolution darwinienne que presque toutes les principales confessions chrétiennes ont acceptée en 1880 et 1890, c'est un fait surprenant que pendant la période des années 1920, et plus tard, pendant les dernières décennies du 20e siècle, les soi-disant 'créationnistes', basés essentiellement aux Etats-Unis, aient mené une vigoureuse campagne contre cette théorie ».

L'apparition du « créationnisme » autour de 1920

Denis Alexander présente une analyse du développement des idées créationnistes, et du contexte dans lequel ce courant de pensée est apparu et a grandi. Le créationnisme s'est en fait affirmé en opposition avec la pensée communément acceptée jusque-là par les scientifiques chrétiens, à savoir que « les événements ne sont pas déterminés par des interventions isolées du pouvoir divin s'exerçant dans chaque cas particulier, mais sous l'effet de lois générales ». Contrairement aux idées antérieures, « les créationnistes proclament soudain leurs croyances dans une terre jeune créée seulement, il y a quelque 10 000 ans, au cours d'une période de six jours littéraux de vingt-quatre heures selon une création *ex nihilo* (à partir de rien) de chaque espèce ».

Comment de telles représentations ont-elles pu apparaître et gagner une reconnaissance sociale en certains lieux ? On aborde ici le terrain de l'histoire des idées. De fait, à cette époque, la pensée de Darwin avait été adoptée par certains groupes conservateurs pour justifier le règne de la force, la victoire des forts sur les faibles comme moteur de l'histoire. Le démocrate américain, William Bryan, a donc fait campagne contre cette idéologie dont un auteur américain, Vernon Kellog, avait rapporté dans un livre, *Nuits des Etats-Majors*, qu'elle régnait chez les officiers allemands à l'aube de la première guerre mondiale. Plus généralement, à l'époque, des biologistes prônaient l'eugénisme comme solution naturelle et logique fournie par leur science ; avec des méthodes brutales pour réaliser leurs projets. Ces extrapolations erronées des théories de l'évolution ont donné

lieu à la juste réaction de William Bryan. Mais, dans ce sillage, elles ont entraîné un climat favorable aux campagnes anti-évolutionnistes. De plus, comme le montre Denis Alexander, au cours des années 20, le créationnisme s'est développé « sur un fond de changements sociaux rapides pendant lesquels on cherchait activement des boucs émissaires pour expliquer la perte de la foi et l'effondrement de la morale qui, on le croyait fortement, sapaient les forces de la grande nation américaine ».

Le rebond du créationnisme à partir de 1960

Au début des années 60, la campagne anti-évolutionniste se raviva en Amérique selon une forme apparemment analogue au mouvement des années 20, mais cette fois à beaucoup plus grande échelle. Antérieurement, les communautés évangéliques conservatrices soutenaient peu le créationnisme. Un enseignant d'une école d'ingénieurs, Henry Morris, écrit en 1961, en collaboration avec un jeune théologien, un livre intitulé *Le déluge de la Genèse* qui répète pour le fond l'essentiel d'un ouvrage déjà publié en 1923. « La création de l'univers entier serait récente, provoquée par une 'chute' qui aurait initié la seconde loi de la thermodynamique et un déluge universel et qui, en une seule année, aurait provoqué le dépôt de presque toutes les couches géologiques ». Malgré l'étrangeté de cette conception, le livre s'est bien vendu : 200 000 exemplaires en un quart de siècle. Et la campagne anti-évolutionniste a remporté des succès en imposant la légitimité de cette théorie dans un certain nombre d'états américains.

Comment une telle dérive a-t-elle été possible ? Denis Alexander examine les arguments et les motivations des créationnistes en trois points :

– L'évolution, attaque contre la religion et la morale
– L'évolution comme conspiration
– « L'évolution n'est qu'une théorie ».

Là aussi, une analyse de type psycho-sociologique est éclairante : « La croissance du mouvement créationniste de 1960 a eu lieu à une époque d'évolution et de désintégration sociale rapide, en partie liée à la participation américaine à la guerre du Vietnam. Les courants sociaux sous-jacents

suscitèrent une atmosphère poussant à considérer les valeurs traditionnelles comme étant menacées… Les campagnes efficaces nécessitent des cibles nettes. L'évolutionnisme, l'athéisme et le communisme réunis réalisaient un bon paquet 'd'ismes' contre lequel il n'était pas difficile de mobiliser des millions d'Américains » en utilisant des fonds qui, paradoxalement, provenaient des industries dépendant de la science et de la haute technologie, prospères dans les régions du sud les plus atteintes par ces changements sociaux.

Une réflexion théologique et scientifique sur la création

En regard de la conception créationniste, Denis Alexander expose, à partir de la Bible, ce qu'il appelle : « le courant principal de la vision théiste de la création ».

Par opposition au polythéisme extensif qui caractérisait les autres systèmes religieux au Moyen Orient, le texte biblique affirme un monothéisme qui se caractérise par la transcendance de Dieu. Dieu ne se confond pas avec sa création. De l'Ancien au Nouveau Testament, « on trouve des douzaines de variations d'une phrase de base : 'le Dieu qui a fait le ciel et la terre et la mer', une formule de credo qui répétait invariablement la conviction que Dieu est la source de tout ».

Cependant, « un concept de Dieu fondé seulement sur la transcendance pourrait facilement dégénérer en l'idée déiste d'un Dieu distant et éloigné qui remonte l'horloge de l'univers au début et qui revient, à l'occasion, pour 'intervenir' ou s'en occuper. Un tel scénario est rejeté par l'insistance biblique sur le fait que Dieu n'est pas seulement transcendant, mais qu'il est aussi immanent dans sa création, ce qui veut dire qu'il est intimement impliqué dans une activité créatrice permanente en relation avec son univers. Tout ce qui existe continue seulement parce qu'il le permet en permanence ». Cette présence assure la stabilité de l'univers qui peut ainsi être l'objet d'une investigation scientifique.

Les textes bibliques, et en particulier les psaumes, témoignent à la fois de la transcendance et de l'immanence de Dieu. « Ainsi les aspects les plus terrestres et les moins exceptionnels du monde naturel constituent

un reflet de la créativité divine tout autant que la création de la terre ou des étoiles ». La même insistance se trouve dans le Nouveau Testament. Jésus dit que son Père (au temps présent) fait lever son soleil sur les méchants et les bons et tomber sa pluie sur les justes et les injustes (Mt 5,45). Ainsi, « l'activité divine dans la création n'est ni plus, ni moins présente qu'elle ne l'était quand l'univers vint à l'existence »[7].

La vacuité du créationnisme

Bien comprendre l'immanence de Dieu dans sa création implique le rejet du créationnisme. Ces implications, nous dit Denis Alexander, paraissaient déjà très claires à un savant comme Aubrey Moore lorsqu'il écrit il y a plus d'un siècle (en 1889) : « Les preuves scientifiques de l'évolution, en tant que théorie, sont infiniment plus chrétiennes que la théorie de la 'création particulière', parce qu'elle implique la présence immanente de Dieu dans la nature et l'omniprésence de son pouvoir de création. Il semble que ceux qui s'opposent à la doctrine de l'évolution pour défendre 'une intervention continue de Dieu' n'ont pas noté qu'une théorie de l'intervention occasionnelle implique en contrepartie une théorie de l'absence ordinaire ».

D'une façon plus classique, Denis Alexander reprend le récit de la création dans la Genèse en montrant que cette littérature présente certains parallélismes avec d'autres récits de la création du Moyen Orient, mais, en son essence même, en est profondément différente. « La lecture créationniste de ces passages ignore une grande quantité de recherches qui ont contribué à éclairer le sens du texte. Bien longtemps avant qu'on ait pu utiliser les fruits de telles recherches, les commentateurs juifs et chrétiens avaient reconnu que les premiers chapitres de la Genèse sont en grande partie rédigés dans un langage figuratif interprétable seulement dans son

---

[7] Cette analyse de Denis Alexander évoque pour nous la lecture du livre de Roy Abraham Varghese qui nous fait entrevoir la présence et l'intelligence de Dieu dans les réalités de la création. R.A. Varghese, *The wonder of the World. A Journey from Modern Science to the Mind of God*, Fontain Hills (Arizona), 2003 (www.thewonderoftheworld.com). De culture indienne et américaine, à partir d'une culture encyclopédique, l'auteur adopte un point de vue théiste et montre combien la présence de Dieu apparaît à travers une réflexion sur les grandes réalités scientifiques au quotidien.

contexte original. Dans son monumental *Commentaire de la Genèse* (env. 391 apr. J.-C.), St-Augustin ècrit : 'Dans un tel cas de narration d'événements, la question se pose de savoir s'il faut comprendre le tout au sens figuré ou si on doit l'expliquer et le considérer comme le récit de ce qui est arrivé au sens littéral. Aucun chrétien n'oserait dire qu'on ne doive pas comprendre ce récit au sens figuré'. »

Nous pensons avoir montré, à propos d'un sujet encore d'actualité, la pertinence d'une analyse inscrite à la fois dans une réflexion scientifique et dans une approche biblique de haut niveau. Mais Denis Alexander fait également appel à l'histoire et à la sociologie. A de nombreuses reprises, il montre l'influence des idéologies, elles-mêmes plus ou moins imbriquées avec l'évolution sociale et culturelle d'une époque. Il met par exemple en évidence les conséquences de l'anticléricalisme issu des Lumières, et, sur un autre registre, la puissance des interprétations racistes dans l'Europe conquérante du 19e siècle. Ces influences ont modelé la pensée de certains savants. C'est dire combien son ouvrage a une vertu critique et nous permet d'échapper à l'influence de préjugés encore actifs.

Ce livre vaut aussi par le fil conducteur qu'il induit dans l'histoire des sciences et l'éclairage qu'il apporte sur la recherche contemporaine en plaidant pour un rapport apaisé entre la science et la foi. Ce scientifique est un chrétien convaincu.

Un livre à recommander !

■

Ḥokhma 93/2008, pp. 59-80

Bible et homosexualité.

Deux nouvelles contributions au débat

par Markus ZEHNDER,
professeur d'Ancien Testament à Ansgarskolen, Kristiansand (Norvège)

Dans cet article, M. Zehnder nous permet de découvrir deux ouvrages récents publiés en français, consacrés à une meilleure compréhension de l'enseignement biblique concernant l'homosexualité[1].

Thomas Römer et Loyse Bonjour, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Genève, Labor et Fides, 2005, 120 pages.

Cet ouvrage comporte quatre parties : 1. *Le Proche-Orient ancien*. 2. *Lévitique 18–20 et Genèse 19*. 3. *David et Jonathan*, *Gilgamesh et Enkidu*. 4. *Le Nouveau Testament*. En annexe on trouve entre autres une *Conclusion* et une *Orientation bibliographique*.

En tête des quatre parties principales, une *Introduction* donne quelques indications sur les présupposés des deux auteurs. Ils accordent une importance particulière au fait que la notion d'homosexualité est une notion moderne et que l'appliquer à des textes de l'Antiquité est de ce fait un anachronisme.

Pour le Proche-Orient ancien

La première partie de l'ouvrage est subdivisée en deux sections : *La sexualité en Mésopotamie* et *La sexualité dans l'Egypte ancienne*.

[1] Cette présentation a été traduite de l'allemand par Jean-Jacques Streng.

Du développement concernant la Mésopotamie on retiendra que des relations entre partenaires du même sexè sont essentiellement attestées dans le cadre de la prostitution cultuelle. Le jugement exprimé en conclusion pourrait largement refléter les données des textes : « L'homosexualité est condamnée quand elle implique un acte de violence, elle n'est en revanche répertoriée comme acte consenti ni parmi les actes immoraux, ni parmi les actes socialement répréhensibles. Il faut toutefois se garder d'une généralisation à outrance : dès le moment où des rapports homosexuels dépassent le cadre d'une liaison secondaire et empêchent les hommes de vivre un mariage et d'avoir une descendance, elle tombe sous les coups de l'opprobre public ; des hommes non mariés manifestant des penchants homosexuels sont rapprochés de la classe des prostitués, puisqu'ils ne tiennent plus le rôle d'homme libre qui leur incombe dans la société mais, littéralement, se dénaturent » (p. 24).

Pour le Lévitique

En introduction au chapitre sur Lévitique 18–20 et Genèse 19, les auteurs ont sans doute raison de constater que l'interdiction de relations entre personnes du même sexe doit nous faire déduire que de telles relations ont existé (p. 38).

A propos de Lévitique 18–20 les auteurs supposent que « le code de sainteté (Lv 17–26) a été rédigé au 5e siècle avant J.-C. » (pp. 40, 44) et que ses rédacteurs se sont inspirés de lois perses (p. 45). Ils rejettent l'affirmation fréquemment avancée selon laquelle les interdictions de relations sexuelles entre personnes du même sexe doivent être limitées aux seules pratiques sexuelles liées aux cultes idolâtres des Cananéens et font remarquer que « des termes génériques » sont employés qui, eux, « ne sont pas limités au contexte de la prostitution sacrale » (p. 42). Ils ont, à mon avis, également raison de réfuter la thèse selon laquelle on devrait déduire de la formulation concrète des interdictions que seule la « pénétration anale » entrait en ligne de compte, tandis que les auteurs des lois auraient considéré comme tolérables d'autres formes de relations sexuelles (p. 43). D'autre part, ils restreignent la portée de l'interdiction en affirmant que l'attention se porte

sur « la distinction entre le rôle passif et le rôle actif » (p. 43). Ils soulignent en outre que Lévitique 18–20 interdit toute forme de relations sexuelles que les auteurs bibliques voient comme « un emprunt aux sociétés voisines » et qui n'ont pas le caractère de « moyen de procréation » (p. 49).

L'importance du premier critère découle de la tentative de définir l'identité d'Israël par une idée de séparation, celle du deuxième se dégage du contexte plus large de Genèse 1,28.

A propos de Genèse 19, les auteurs intitulent leur réflexion sur ce chapitre « Homosexualité ou manque d'hospitalité ? » Ils sont tout à fait d'accord qu'en Genèse 19, comme aussi en Juges 19, on a affaire à un « acte de violence sexuelle ». Et malgré cela ils optent résolument pour la deuxième partie de l'alternative du titre et concluent : « Le narrateur ne nous livre pas une réflexion sur la valeur morale de l'homosexualité, mais sur l'orgueil, l'agressivité et l'inhospitalité de Sodome » (p. 57).

David et Jonathan

Pour introduire la réflexion sur la relation entre David et Jonathan, les auteurs affirment que « la rédaction des grands ensembles narratifs » n'a pu avoir lieu avant la fin du 8e siècle et que les récits relatifs à « un empire davidico-salomonien » sont à considérer comme non historiques (p. 63). « L'histoire de l'ascension de David » où il est question de la relation entre David et Jonathan, aurait pu être « éditée pour la première fois par l'école deutéronomiste durant le règne de Josias », soit dans la deuxième moitié du 7e siècle (pp. 66-67). L'image de David ainsi élaborée serait « largement fictive » (p. 68).

1 Samuel 18,1-4 est le premier texte de cet ensemble narratif sur lequel les auteurs s'arrêtent. Ils en viennent à conclure qu'on raconte là que « le prince Jonathan se déshabille complètement, ce qui révèle un sentiment érotique de Jonathan à l'égard de David » (pp. 69-70). A propos du verbe *aimer* dans ce contexte, Römer et Bonjour ont raison de noter qu'il a « une dimension politique » (p. 71). En revanche au verbe *chaphets*, utilisé en 1 Samuel 19,1 pour décrire la relation de Jonathan envers David, ils attribuent « une dimension plus physique et une connotation sexuelle ».

Ils signalent en outre, encore à juste titre, que « l'amitié entre David et Jonathan » fait partie de « l'élection de David par YHWH » (p. 74). Concernant les paroles irritées de Saül contre son fils Jonathan en 1 Samuel 20,30-31, les auteurs affirment que Saül ferait là allusion à une relation homosexuelle entre David et Jonathan (p. 76). La scène d'adieux rapportée en 1 Samuel 20,40–21,1 comporterait également une dimension érotique, puisqu'elle décrit « la séparation de deux amants » (p. 76). De même « l'élégie de David » sur Saül et Jonathan leur fait déduire « que nous sommes là très proches du chagrin d'un amant » (p. 78).

En résumant leur évaluation des récits de la relation de David et de Jonathan, les auteurs écrivent : « Le récit de David et Jonathan ne dit jamais explicitement que leur amitié avait une composante érotique, mais il ne l'exclut pas non plus ; de nombreux termes sont utilisés de sorte qu'ils laissent planer le doute. [...] On ne peut que souligner... l'ambiguïté du récit » (p. 79). Plus loin, après avoir intercalé une longue analyse du récit relatif à Gilgamesh et Enkidu, ils s'expriment de manière plus affirmative sur les implications sexuelles de cette relation. Certes ce récit, lui non plus, ne présente pas explicitement une relation érotique, mais il ne semble pas totalement exclu qu'il y ait des allusions à cette possibilité. De ce constat ils tirent alors des conséquences à propos de l'histoire de David et Jonathan, considérée comme un récit parallèle. (Ils vont jusqu'à envisager la possibilité que l'auteur de l'histoire de David et Jonathan ait fait des emprunts à celle de Gilgamesh et Enkidu, voir pp. 100-101.) Et voici le verdict : « Le registre des métaphores conjugales et des images érotiques signale la complémentarité vitale des deux partenaires. Mais il implique apparemment aussi une connotation sexuelle... Ce qui y est figuré, c'est un acte singulier et précis, un rapport sexuel entre deux hommes, souvent accompagné de l'idée d'une transgression des rôles... Par rapport à ces textes, les histoires de Gilgamesh et Enkidu et de David et Jonathan ne traitent pas en premier lieu de sexe, mais d'amour, un amour qui comporte assez clairement des aspects érotiques. En conséquence... il paraît logique de conclure à une dimension homosexuelle ou au moins homoérotique dans la relation entre David et Jonathan... Ce que la comparaison avec l'histoire de Gilgamesh a montré est le fait que le Proche-Orient ancien a pu admettre une relation

intime et érotique entre deux hommes. Pour la Bible hébraïque cela signifie que l'on ne doit pas focaliser l'enquête sur l'homosexualité sur des textes comme Lévitique 18–20 et Genèse 19. L'histoire de David et Jonathan met en scène une relation forte entre deux hommes, comme le Cantique chante l'amour (et non le mariage !) d'un couple 'hétérosexuel'» (pp. 100-102).

Pour le Nouveau Testament

Les brèves déclarations sur le Nouveau Testament s'ouvrent sur le constat que dans les évangiles on ne trouve rien sur l'homosexualité (p. 103). Suivent quelques réflexions sur Rm 1,24-27 ; 1 Co 6,9, ainsi que 1 Tm 1,10. La référence à la nature faite par Paul en Romains 1 est relativisée par les auteurs qui supposent que « Paul ne fait pas de distinction claire entre loi naturelle et coutume sociale » (p. 105). Concernant le terme *arsenokoites* qui apparaît dans 1 Co 6,9 et dans 1 Tm 1,10, les auteurs admettent certes « une connotation sexuelle » ; ils estiment cependant qu'il ne se réfère pas forcément à l'homosexualité, mais à « tout comportement sexuel jugé inacceptable » (p. 108). Ils ont raison de souligner que « la traduction 'pédéraste'» est trop restrictive. Ils font remarquer en outre que la condamnation des comportements homosexuels apparaît dans le cadre de listes qui, à leur avis, s'apparentent fortement à des catalogues de vices stoïciens et judéo-hellénistes (pp. 105, 107, 109) ; ils notent également l'influence de Lévitique 18–20 sur Paul (p. 109).

La section relative au Nouveau Testament s'achève sur des rappels de Galates 3,28 qui montre qu'« en Christ il n'existe plus de différence entre les hommes » et sur l'avertissement de Jésus « contre ceux qui s'arrogent le droit de juger autrui » (p. 110).

Dans la section finale, intitulée *Conclusion*, les auteurs prennent explicitement position contre « la tradition judéo-chrétienne » qui adopte une attitude critique envers le comportement homosexuel. A cet effet ils rappellent d'une part la présentation prétendument positive d'une relation érotique entre David et Jonathan et d'autre part le fait que, dans divers domaines, les conceptions bibliques ne sont plus ou ne peuvent plus être appliquées à notre réalité actuelle, comme par exemple l'acceptation de

l'esclavage ou de l'« inégalité » entre hommes et femmes (p. 112). Ils attirent également l'attention sur l'inconséquence de ceux qui, dans le code de sainteté, montent en épingle cette loi particulière interdisant les comportements homosexuels, mais qualifient d'inapplicables les 99 % du même code de lois (p. 112).

Evaluation

Après ce survol du contenu du livre, voici quelques remarques sur des points spécifiques.

Concernant la qualification d'anachronique pour les termes *homosexuel* et *homosexualité*, notons ceci : il est évident que dans l'Antiquité ces termes n'existaient pas. Mais on ne saurait en conclure que n'existait pas la réalité ainsi désignée, ou du moins certains aspects de la réalité qu'ils dénomment. C'est justement dans le domaine de l'amitié, de l'amour et de la sexualité qu'on note des constantes dans le ressenti et dans le comportement humains, quelle que soit l'époque ou la culture. On ne peut donc exclure d'emblée que certains éléments de ce que le monde moderne appelle *homosexualité* se soient déjà rencontrés dans l'Antiquité du Proche-Orient. Il faudrait d'abord procéder à une analyse rigoureuse des textes (et des images) de cette époque, avant de pouvoir – *a posteriori* – déterminer dans quelle mesure il y a parenté entre le concept moderne d'*homosexualité* et les relations entre personnes du même sexe dans l'Antiquité. Rappelons aussi que le terme actuel d'*homosexualité* ne fait pas l'objet d'une définition uniforme et se trouve souvent lié à des conceptions qui n'en font pas obligatoirement partie et n'ont nullement le statut de faits. A cet égard, il faut rappeler en particulier le caractère totalement erroné de la conception populaire qui envisage toujours les relations homosexuelles comme des relations établies dans la durée et sur une entière réciprocité entre deux partenaires – ou davantage – du même âge, alors que dans l'Antiquité les relations sexuelles se seraient caractérisées d'une manière quasi exclusive par la polarité des rôles actif-dominant et passif-soumis.

Deux autres points sont à relever dans l'introduction. Les auteurs mentionnent « des agressions et insultes permanentes » contre les homo-

sexuels, mais passent sous silence le fait qu'en Occident la tendance des agressions s'oriente beaucoup plus nettement dans la direction opposée. Si quelqu'un fait en public des remarques critiques sur des comportements homosexuels, si quelqu'un cherche de l'aide ou si un responsable spirituel étudie la possibilité de modifier une inclination sexuelle vers des personnes du même sexe, il doit s'attendre à une lourde discrimination. A titre d'exemple, rappelons la non nomination de Rocco Butiglione comme commissaire européen. Ce qui prédomine dans les médias, en politique et en science, ce n'est plus, depuis longtemps, la discrimination des homosexuels mais celle de personnes qui posent des questions critiques sur le style de vie homosexuel. Et ce genre de discrimination n'épargne même pas les Eglises et les facultés de théologie. La manière dont les auteurs tordent les faits dans leur polémique laisse un goût amer au lecteur.

De même, dans leur manière partiale de présenter les choses, on ne saurait accepter la comparaison qu'ils font pour relativiser la valeur de jugements moraux portés par les auteurs bibliques. Ils affirment que, pour les auteurs bibliques, l'esclavage ne pose pas de problème et que l'homme est le maître et le propriétaire de la femme. Notons à ce sujet que la présentation biblique de la relation homme-femme ne s'épuise absolument pas dans une relation de possession. Au contraire, déjà Genèse 1 et 2 nous offre une description tout à fait précise du rapport entre les deux sexes : c'est ensemble que l'homme et la femme sont image de Dieu (Gn 1,27) et la femme est *ezer kenegdo* pour l'homme, c'est-à-dire son aide, ce qui exclut justement la subordination et la possession. Dans l'Ancien Testament, c'est primordialement Dieu lui-même qui est l'*aide, le secours* (*ezer*).

Dans le cadre de leurs développements sur la situation en Mésopotamie et dans leur section relative à Lévitique 18–20, les auteurs affirment que la désignation *chien* de Deutéronome 23, 18-19 pour les prostitués sacraux n'a pas forcément une connotation négative ou péjorative en Israël, mais qu'elle ferait allusion à la fidélité du chien à son maître (p. 21, note 8 ; p. 39). Pareille interprétation est aberrante par principe, d'abord parce que la déclaration concernée a caractère d'interdiction et ensuite à cause de la tendance générale de l'Ancien Testament dans son emploi du mot

chien. Ce n'est donc certainement pas un hasard qu'on ne puisse trouver aucune référence d'emploi positif de l'image du chien fidèle.

Il y a un manque de précision dans la discussion d'une séquence de quatre différentes sortes d'actes sexuels entre personnes du même sexe énumérés dans une « série divinatoire » (pp. 22-23). Comme critère déterminant on y introduit la distinction des « rôles entre actif et passif, dominant et dominé », alors qu'en réalité ce critère n'est mentionné que dans un des quatre cas.

Dans les développements sur les textes de l'Ancien Testament, à côté des points positifs indiqués plus haut, il en est d'autres qui ne résistent pas à un examen plus rigoureux. En voici une sélection :

Dans l'introduction à la section relative à Lévitique 18–20, on affirme que la relation incestueuse entre Lot et ses filles ou le mariage de Jacob avec deux sœurs ne sont pas condamnés dans la Genèse, alors qu'ils sont interdits dans le Lévitique. C'est une manière d'impliquer que ce que le Lévitique interdit n'est pas, dans son intégralité, à considérer comme *non biblique* en soi. On y objectera d'une part que le contexte du récit canonique sous-entend que le temps des patriarches constitue une époque à part, où ne sont pas encore en vigueur les stipulations légales spécifiques données au peuple d'Israël au Sinaï. D'autre part il faut noter que, dans ces récits, on nous fait comprendre indirectement, aussi bien en attirant notre attention sur les circonstances secondaires qu'en décrivant les conséquences des actes respectifs, que ceux-ci ne sont pas considérés comme moralement corrects.

Le fait de situer à l'époque perse (pp. 40, 44) la rédaction du code de sainteté reste forcément une simple hypothèse. Et surtout il ne nous renseigne en rien sur les stipulations concrètes relatives aux actes homosexuels ; elles peuvent très bien être beaucoup plus anciennes. Absolument rien ne justifie la supposition que les auteurs du code de sainteté puissent s'être inspirés des lois perses « qui étaient beaucoup moins tolérantes vis-à-vis de l'homosexualité » que les assyriennes, par exemple (p. 45). Cette affirmation vise sans doute à suggérer que l'interdiction d'actes homosexuels ne fait pas vraiment partie du *corpus* principal de la religion israélite.

Affirmer que l'interdiction de relations homosexuelles en Lévitique 18–20 cache avant tout la « distinction entre le rôle passif et le rôle actif », comme le font les auteurs (p. 43), est une supposition dénuée de tout fondement et impossible à déduire du texte lui-même. Elle implique que les législateurs porteraient un jugement différent si la relation homosexuelle n'était pas fondée sur la distinction entre actif et passif. Mais une telle supposition manque, elle aussi, de tout appui effectif.

La réflexion sur les événements de Sodome et Gomorrhe est faussée par le postulat qu'on aurait affaire soit à de l'homosexualité soit à « un manque d'hospitalité ». Il est vraisemblable qu'au centre de Genèse 19 comme de Juges 19 on trouve une violation agressive de l'hospitalité. Mais il n'est pas moins évident que, dans les deux cas, le centre de la mise en scène de cette violation est une tentative de violence homosexuelle. Cela n'a donc guère de sens d'opposer les thèmes d'homosexualité et d'hospitalité. Même si l'homosexualité n'est pas le thème central, elle n'en constitue pas moins un thème secondaire à connotation nettement négative. Et ce jugement devient encore plus évident quand on envisage les rapports intertextuels avec Genèse 6, où la corruption du monde est également présentée de manière typique par la mention d'une relation sexuelle qui brise le cadre naturel.

Venons-en aux récits concernant **David et Jonathan** :

Que « l'histoire de l'ascension de David » soit tardive et largement non historique (pp. 66-68) est une affirmation qui n'a rien de contraignant. Pour évaluer au niveau du récit la relation entre David et Jonathan, la question de la datation reste secondaire, il faut bien le dire. Les points suivants sont bien plus importants :

Dire que, dans la scène décrite en 1 Samuel 18,1-4, on assiste à un acte érotique de déshabillage de Jonathan devant David (p. 70) est une interprétation qui passe complètement à côté de l'intention du texte. Pas un mot n'est dit pour mentionner une éventuelle nudité. Il s'agit au contraire d'un acte symbolique : celui de la transmission d'insignes de la souveraineté royale et donc de la passation de Jonathan à David du droit à la succession au trône. Et il n'est absolument pas juste que le mot *berit*, *alliance*, employé

dans cette même section renvoie nécessairement à un « contrat de mariage » et laisse deviner « une dimension 'sentimentale' dans la relation des deux protagonistes » (p. 73). C'est justement cet acte symbolique de la transmission des insignes de souveraineté qui montre clairement que c'est la dimension politique du mot *alliance* qui vient ici au premier plan. A propos de 1 Samuel 19,1, on passe aussi à côté de la réalité en affirmant que le verbe *chaphets* employé à propos de la relation de Jonathan avec David « est souvent connoté sexuellement » (p. 72). Sur 73 occurrences du verbe, ce n'est vrai que dans 6 cas et absolument jamais pour l'adjectif et le nom formés sur la même racine. Dans le contexte de 1 Samuel 19,1 l'attitude de Jonathan exprimée par *chaphets* est à comprendre comme correspondant à l'attitude de YHWH envers David, également décrite par le verbe *chaphets* en 2 Samuel 15,26 et 22,20 et n'est donc certainement pas à comprendre avec une connotation érotique.

A propos des paroles courroucées que Saül lance contre son fils en 1 Samuel 20,30-31 : il s'agit là d'une forme de malédiction courante dans l'Orient ancien et moderne qui consiste à rabaisser l'intéressé en traitant sa mère de prostituée. Mais il n'est absolument pas question du comportement sexuel de l'intéressé, c'est-à-dire de Jonathan. Il en résulte que toute interprétation qui verrait là une allusion à un éventuel comportement sexuel passe à côté du libellé concret du texte, aussi bien que de l'arrière-plan culturel plus large de pareilles malédictions.

Lorsque les auteurs affirment que la scène d'adieux de 1 Samuel 20,40–21,1 et « l'élégie de David » sur (Saül et) Jonathan font référence à la relation « entre deux amants » (pp. 76-78), ils dépassent une fois de plus le libellé concret du texte. Ni les embrassades lors des adieux, ni la mention de l'amour de Jonathan – plus merveilleux que l'amour d'une femme – n'autorisent une interprétation érotique dans le contexte oriental (ancien). Dans ce texte, l'erreur fondamentale de l'analyse proposée par Römer et Bonjour, c'est de ne pas admettre l'existence d'une frontière entre une profonde amitié non érotique et une relation sexuelle.

La remarque finale sur les histoires de David et Jonathan, selon laquelle celles-ci n'exposent certes pas la dimension érotique de manière explicite, mais la suggèrent cependant indirectement par leur ambiguïté,

ne résiste pas non plus à un examen plus précis, comme l'ont montré de manière exemplaire les points cités[2]. La même chose vaut évidemment encore davantage pour l'affirmation définitive émise après l'analyse de l'histoire de Gilgamesh et d'Enkidu et constatant la présence d'une composante sexuelle dans la relation entre David et Jonathan. Il semble bien que celle-ci n'existe que grâce à la comparaison avec l'histoire de Gilgamesh et Enkidu. Il faut d'ailleurs préciser que, même dans ce cas, la composante sexuelle ne saurait être constatée de façon indubitable ; mais notons avant tout qu'il paraît extrêmement téméraire et hasardeux de tirer des conclusions d'un texte comme l'épopée de Gilgamesh, qui a ses origines dans une tout autre époque et dans une tout autre culture que le texte biblique et n'a aucune parenté avec lui par son caractère et son genre littéraires. On ne peut donc voir qu'une simple allégation dépourvue de preuve dans l'affirmation des auteurs qu'il existerait un texte biblique qui, à la différence de Lévitique 18–20, présenterait de manière positive une relation homosexuelle érotique en décrivant la relation de David et de Jonathan.

Concernant les déclarations des auteurs à propos du **Nouveau Testament**, on notera les points suivants. Le silence que Jésus observe dans les évangiles sur le sujet de l'homosexualité n'est pas expliqué d'une manière particulièrement pertinente par l'expression « désintérêt pour cette question ». Bien des passages montrent clairement que, dans son enseignement, Jésus s'occupait vraiment aussi de questions morales. On peut y constater que pour argumenter Jésus s'appuie toujours entièrement sur l'Ancien Testament et qu'il renforce les stipulations de la loi en centrant son intérêt non sur l'acte accompli, mais déjà sur ce qui le précède dans le secret de la personne. Dans ce contexte, il est particulièrement intéressant de voir comment Jésus réagit aux questions relatives à l'adultère et au divorce (voir Mt 19 par.) Il n'abolit pas la loi, mais enchérit sur elle en se référant à l'ordre créationnel initial. Si l'on applique cela par analogie aux stipulations de Lévitique 18–20 concernant les comportements homosexuels, cela signifierait que, dans

[2] A ce sujet on peut se reporter à mon essai paru dans *Westminster Theological Journal* 69, 2007, pp.127-174 : « Observations on the Relationship Between David and Jonathan and the Debate on Homosexuality ».

ce cas non plus, la loi n'est pas abolie mais que le regard se reporte sur l'ordre créationnel de Genèse 1 et 2 : seule la complémentarité de l'homme et de la femme satisfait le besoin d'un complément éprouvé par l'être humain et lui permet d'atteindre la ressemblance avec Dieu : « *God created Adam and Eve, not Adam and Steve* ».

On n'est guère convaincu par la relativisation grossière de l'argumentation de Paul à partir de la loi naturelle en Romains 1. Rappeler qu'il convient que les femmes portent les cheveux longs et que les hommes les portent courts en 1 Corinthiens 11,14-15 et que selon Paul hommes et femmes ont manifestement des rôles différents (p. 105) ne suffit pas comme preuve pour une affirmation aussi fondamentale que celle-ci : « Paul ne fait pas de distinction claire entre loi naturelle et coutume sociale ». La compatibilité des organes sexuels masculins et féminins et la reproduction qui découle de leur union constituent un argument de poids pour admettre que la référence faite par Paul à la nature en vue d'évaluer un comportement homosexuel trouve effectivement un appui dans la réalité de la nature et ne saurait sans autre être considéré comme dépendant de conventions sociales. On est tout aussi surpris par la supposition des auteurs que le terme *arsenokoites* ne se réfère pas forcément au comportement homosexuel. Son étymologie renvoie à un être masculin qui couche avec des hommes, ce qui se rapporte justement de manière claire à un comportement homosexuel. Le fait qu'en employant ce mot on puisse tenter de rendre Lévitique 20,13 en grec, comme les auteurs eux-mêmes l'envisagent (p. 108), va dans le même sens.

Les conclusions tirées à la fin de la section concernant le Nouveau Testament sont décevantes. D'un point de vue exégétique, Galates 3,28 n'a tout simplement rien à voir avec la question de savoir si l'homosexualité est admissible et la mise en garde de Jésus contre la condamnation d'autrui est abusivement exploitée comme argument allant de soi et fait sur mesure pour défendre sa propre position et pour dénigrer celle des adversaires. Elle constitue une transition facile vers les déclarations de la *Conclusion* qui présentent également une teinte polémique contre toute conception divergente ou opposée. De plus, l'avertissement contre la condamnation, répétée encore à la fin du livre dans une intention polémique, oublie que

Jésus et les auteurs du Nouveau Testament ont toujours appelé péché ce qui est péché, tout en luttant pour le salut du pécheur.

Dans la même ligne polémique mentionnée jusque-là, il faut noter le fait que, dans la bibliographie, les publications d'auteurs plus conservateurs sont largement passées sous silence.

Il y a encore un autre point de vue sous lequel les remarques exposées dans la section *Conclusion* font problème. Le fait que « les auteurs bibliques » considèrent « l'esclavage comme un donné naturel » n'autorise pas à pousser les choses à l'extrême. L'esclavage ne fait pas partie de l'ordre créationnel et, en dehors de la Bible, l'Antiquité n'a sans doute pas connu de livre d'importance similaire qui prenne une position aussi critique envers cette institution et dont les déclarations à ce sujet visent la subversion de cette institution, comme cela a fini par arriver dans l'histoire. De même, les textes fondateurs de Genèse 1 et 2 permettent effectivement de parler d'« égalité entre l'homme et la femme » au sens d'une entière identité de valeur. L'auteur de ces lignes ne saurait dire d'où Römer et Bonjour tirent l'idée que, pour certains représentants de la ligne plus conservatrice, une seule loi du code de sainteté est restée en vigueur : celle qui concerne le comportement homosexuel. On ne manque en tout cas pas d'exemples de tentatives sérieuses d'élaborer des critères clairs pour savoir de quelle manière les stipulations du code de sainteté doivent s'appliquer de nos jours et aucune de ces tentatives ne correspond à la caricature d'arbitraire total, inspiré par une homophobie diffuse, telle que la proposent les auteurs[3].

Vu le grand nombre de passages dans lesquels les développements de Römer et Bonjour sont insatisfaisants, l'auteur de ces lignes ne saurait voir dans leur étude une contribution utile à la vaste question « Bible et homosexualité ». On peut cependant leur reconnaître le mérite d'avoir gardé nettement leurs distances par rapport aux contorsions exégétiques extrêmes.

Ce qui est réjouissant, c'est que dans le monde francophone a récemment paru une autre étude sur ce sujet qui analyse à peu près les mêmes

---

[3] Voir p. ex. C.J.H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God*, Downers Grove, 2004.

textes, avec plus de prudence, de circonspection et de rigueur scientifiques et qui constitue de ce fait un appòrt important pour élucider les questions qui font l'objet de ce débat :

Innocent Himbaza, Adrien Schenker, Jean-Baptiste Edart, *Clarifications sur l'homosexualité dans la Bible*, Paris, Editions du Cerf, 2007, 141 pages.

Deux ans à peine après la publication du livre de Thomas Römer et de Loyse Bonjour, *L'homosexualité dans le Proche-Orient ancien et la Bible*, Innocent Himbaza, Adrien Schenker et Jean-Baptiste Edart nous proposent une nouvelle analyse en français sur la question « Bible et homosexualité ». Disons-le d'emblée, ce nouveau traité est d'une insigne qualité.

Le livre comporte trois grandes parties : *Analyse des textes narratifs de l'Ancien Testament* (pp. 11-48, Himbaza) ; *Analyse de Lévitique 18 et 20* (pp. 49-73, Schenker) ; *Analyse du Nouveau Testament* (pp. 75-122, Edart). Le livre s'achève sur un chapitre intitulé *Conclusion*, accompagné d'indications bibliographiques et d'un bref index des références bibliques.

Dans l'introduction, les auteurs fixent leur « programme d'interprétation » : « un respect absolu du texte à interpréter », « le relire sans tabou ni préjugé ». A mon avis, les trois auteurs ont su remarquablement respecter ce principe.

Pour les textes narratifs de l'AT

La première partie de l'ouvrage, consacrée aux textes narratifs de l'Ancien Testament, se propose d'étudier en détail les récits relatifs à Sodome et Gomorrhe (Gn 19), au scandale de Guibéa (Jg 19) et à la relation de David avec Jonathan (1 S 18,1-5 ; 20,30-31 ; 20,40–21,1 ; 2 S 1).

A propos de Genèse 19 et de Juges 19, Himbaza parvient à la conclusion qu'au premier degré on a affaire au refus d'accorder l'hospitalité à des visiteurs étrangers. Mais cela ne signifie pas que la question de l'homosexualité n'apparaît pas car ce refus de l'hospitalité « est exprimé, entre autres, par l'intention d'accomplir des actes à caractère homosexuel sur les visiteurs » (p. 26) ; « les comportements homosexuels font partie de

ce qui constitue le péché des Sodomites comme celui des hommes de Guivéa » (p. 46). Il est tout aussi évident que ce comportement homosexuel est évalué négativement par les auteurs bibliques. Concernant la manière d'interpréter ces textes en contestant tout rapport avec le problème de l'homosexualité, Himbaza constate que « dire que ces textes ne disent rien des comportements homosexuels nous semble une interprétation idéologique » (p. 46). D'autre part, il est tout aussi clair qu'il n'est pas question de personnes « ayant une attirance marquée ou exclusive pour celles de même sexe » et que l'homosexualité n'est mentionnée que comme comportement ponctuel (p. 27).

Pour ce qui concerne la relation de David avec Jonathan, Himbaza estime que c'est le contexte général qui doit déterminer la manière dont il faut interpréter les détails de la description de la proximité des deux protagonistes. Or ce contexte est politique et théologique et non érotique (p. 47). Des renvois à d'autres références non érotiques dans l'Ancien Testament montrent clairement qu'aucune des tournures employées dans ces récits ne suggère nettement une connotation érotique. Il est indéniable qu'un verbe comme « aimer » a un sens bien plus large que simplement érotique et qu'il a des connotations politiques spécifiques dans le contexte de contrats d'alliance (p. 32). La dimension politique apparaît également dans le geste de Jonathan en 1 Samuel 18,4 (p. 33) : « Jonathan se dépouille de ses habits non pas dans le but de se montrer nu devant David, mais pour les lui donner » (p. 35). « Un contexte érotique parle plutôt du corps qu'on découvre que de l'habit qu'on enlève » (p. 36). Ce qui se passe en 1 Samuel 18,4 est d'ailleurs parallèle à la remise précédente des habits et de la cuirasse de Saül à David en 1 Samuel 17,38-39 où il n'y a aucune dimension érotique. En 1 Samuel 20,30-31 la déclaration de Saül sur la honte de la mère de Jonathan se comprend sur l'arrière-plan des coutumes de tout l'Orient, selon lesquelles on peut infliger une insulte particulièrement cinglante à son interlocuteur en traitant sa mère de prostituée ou de termes analogues. Mais cela ne concerne en aucun cas son comportement sexuel (p. 37ss). A propos de la complainte si souvent discutée de David en 2 Samuel 1,26, où celui-ci dit que l'amour de Jonathan lui a été plus précieux que celui

des femmes, Himbaza retient d'une part le fait qu'en soi le substantif « amour » est sémantiquement beaucoup trop vaste pour pouvoir être interprété comme l'indication d'une relation érotique. D'autre part il rappelle que seul le contexte plus large permet de voir comment interpréter cette déclaration poétique : « Or, aucun des contextes… ne nous orientait vers un érotisme entre les deux » (p. 45). Il est enfin intéressant de noter que la majorité des gestes de Jonathan envers David sont précédés de gestes analogues de Saül envers David (p. 42) ; mais pour ceux-là le caractère non érotique est indiscutable.

La deuxième partie de l'ouvrage est intitulée : « Pourquoi la Loi de Moïse interdit-elle la pratique de l'amour homosexuel (Lv 18 et 20) ? Raisons et portée d'une règle de vie dans la Bible ». Déjà le titre montre clairement qu'il s'agit de bien plus que de savoir quels comportements sont interdits par les stipulations correspondantes ; il s'agit de déterminer en priorité les raisons de cette interdiction.

Schenker commence par attirer notre attention sur trois raisons souvent mentionnées dans la discussion exégétique (pp. 51-56) :

– 1. Distinguer Israël des autres peuples. D'Israël on attend une sainteté particulière parce que son Dieu est saint. Dans ce cas l'interdiction a une limite historique et n'est pas applicable aux chrétiens modernes.

– 2. Préserver la fécondité et assurer la descendance. Dans ce cas non plus l'interdiction ne peut être transposée à notre époque. Schenker rejette cette interprétation entre autres avec l'argument que dans ce cas il faudrait également mentionner les autres formes de « gaspillage » de la semence masculine.

– 3. Sauvegarder la paix dans la famille élargie et, par là, la sécurité de chacun de ses membres. Comme les autres relations incestueuses citées dans le même contexte, les relations homosexuelles conduisent, elles aussi, à une « confusion des rôles » (p. 54) et à mettre les membres individuels de la famille au sens large dans des « situations contradictoires », ce qui gêne considérablement une cohabitation harmonieuse.

Ces trois modèles interprétatifs s'appuient sur la prééminence du niveau social sur le niveau individuel, et cela à juste titre, selon Schenker, car « il semble que, contrairement au regard moderne, le souci de la Bible ne soit pas celui du désir ou bonheur des individus qui sentent un attrait amoureux vers quelqu'un » (p. 55) ; les auteurs bibliques impliquent qu'il n'y a de bonheur pour l'individu que dans le cadre d'un contexte social plus large.

Dans la suite de son exposé, Schenker applique le troisième modèle d'interprétation et le développe dans une argumentation. A propos des prescriptions dans le contexte direct des deux interdictions d'actes homosexuels, il constate que les relations de parenté entre les parents et leurs enfants et entre les frères et sœurs ont priorité sur les relations amoureuses. De plus les premières ne doivent pas être entremêlées avec les secondes, sinon la transparence des relations s'en trouverait réduite d'une manière qui dépasserait forcément aussi bien ce que l'individu peut psychologiquement assumer que ce que la famille élargie peut socialement supporter (p. 58). Des relations homosexuelles accroîtraient encore la confusion, sans compter qu'elles seraient considérées comme inacceptables à cause de leur stérilité. A vrai dire de telles relations auraient pour conséquence que les relations familiales et les rôles sociaux entreraient forcément en conflit avec la relation sexuelle.

Au passage, Schenker fait également remarquer qu'une des raisons qui rendent possibles les interdits sexuels énumérés en Lévitique 18 et 20, c'est que le désir sexuel ne constitue pas un « besoin absolu » (p. 62). A la question de savoir si l'interdiction touche aussi des rapports sexuels entre femmes, Schenker donne une réponse positive, car « les commandements et lois de l'Ancien Testament comportent toujours une *portée analogique* pour des cas similaires » (p. 64). Schenker admet que la menace de mort prononcée en Lévitique 20,13 a plutôt « valeur d'avertissement » et n'est pas à prendre comme « norme pénale » (p. 65). « La grande sévérité des sanctions suscitera la peur dans l'âme des coupables qui ne pourront 'bagatelliser' leur acte, et dans cette peur ils confesseront spontanément leur faute aux prêtres et transformeront ainsi la peine sévère en amende plus

douce » (p. 67). Vers la fin de son exposé, Schenker note de la manière la plus nette qu'avec ces deux interdits on n'a pas affaire à des « commandements rituels de portée mineure » (p. 71). Au sujet de la discussion relative à la possibilité d'appliquer à notre époque les interdits de Lévitique 18 et 20, l'auteur pose la question, à mon avis justifiée : « l'homosexualité vécue et reconnue publiquement ne contribue-t-elle pas à la fragmentation d'une société déjà trop portée à la désintégration ? » (p. 73).

Pour le Nouveau Testament

Les réflexions sur le Nouveau Testament s'intéressent tout d'abord aux déclarations de 1 Corinthiens 6,9-10 et de 1 Timothée 1,10 (p. 76-81). A partir d'une analyse approfondie du contexte littéraire immédiat et plus large, Edart en vient à la conclusion que, dans ces références, aussi bien *malakos* qu'*arsenokoites* ne peuvent être que des termes à connotation sexuelle. Paul emploie les deux mots de manière complémentaire : *malakos* pour désigner le partenaire passif et *arsenokoites* pour le partenaire actif dans un rapport homosexuel. L'évaluation négative d'actes homosexuels qui se dégage de l'Ancien Testament n'a pas lieu d'être restreinte à la pédérastie ou à des comportements analogues.

Ce sont les considérations relatives à Romains 1,18-32 qui constituent le cœur des réflexions d'Edart sur le Nouveau Testament. Il souligne que Paul ne se préoccupe pas prioritairement de la question de l'homosexualité, mais que celle-ci est incluse dans une chaîne argumentative plus large. Le refus de reconnaître Dieu pour ce qu'il est, comme on le trouve de manière exemplaire, mais nullement exclusive, dans le culte d'idoles païennes, entraîne une confusion morale qui, à son tour, s'exprime de manière exemplaire, mais nullement exclusive, dans des relations homosexuelles (p. 88). En arrière-plan de l'argumentation de Paul, on trouve essentiellement Deutéronome 4,16-18 et Genèse 1,26-27 ; dans la formulation des idées, la philosophie stoïque joue aussi un rôle (p. 89).

« Paul considère que la différence sexuelle est voulue par le Créateur et qu'elle est une structure fondamentale de l'être humain » (p. 92). A cela s'oppose l'acte homosexuel qui ne tient pas compte de la différenciation

sexuelle ou même la nie (pp. 91ss). Dans son verdict Paul ne s'attache pas à « l'orientation sexuelle » mais à « l'acte sexuel en lui-même » (p. 95). Or il est également clair qu'en tout cela il n'envisage pas seulement des hétérosexuels ayant un comportement homosexuel, car « le phénomène d'une attraction exclusive par le même sexe était connu dans l'Antiquité » (p. 94). Il est exclu qu'en déclarant les actes sexuels « contre nature », Paul ait eu à l'esprit le point de vue gréco-romain soucieux d'attribuer correctement les rôles actif et passif dans le rapport sexuel. En effet, d'une part il se réfère à l'ordre créationnel de Genèse 1 et, d'autre part, en 1 Corinthiens 7, il souligne clairement qu'homme et femme ont les mêmes droits réciproques sur le corps de l'autre. Ce qui est conforme à la nature ressortit selon Paul de Genèse 1 : Dieu a créé l'humanité selon la structure homme-femme et c'est pourquoi les deux sont destinés à l'union sexuelle entre eux (p. 98). Quand il parle de « s'enflammer l'un pour l'autre », il se réfère – un fait qu'on ne trouve que dans la Bible – à la « dimension intérieure précédant les actes homosexuels ». Celle-ci découle de l'abandon par Dieu. Et en même temps il faut noter que « l'acquiescement au désir » fait partie de l'acte moral qui est réprouvé (p. 99). De son évaluation des textes de Paul, Edart retient ceci : « Si la condamnation des actes homosexuels repose sur la théologie de la création, il ne peut plus être question de rapports imposés, qui seraient condamnables, ou choisis qui seraient acceptables... D'ailleurs,... rien dans le texte ne permet de soutenir la thèse de la relation sexuelle imposée par force » (p. 105). Et un peu plus loin : « Les actes homosexuels restent contre-nature, qu'ils soient vécus par une personne d'orientation hétérosexuelle ou par une personne d'orientation homosexuelle dans le cadre d'une relation affective stable » (p. 105).

Dans l'analyse des évangiles qui fait suite, Edart fait d'abord remarquer que ni le terme employé pour l'esclave du centurion romain, guéri par Jésus en Luc 7, ni la mention que le disciple préféré « était couché sur le sein de Jésus » (Jn 13,23 ; Segond) ne comportent l'indication de relations homoérotiques (pp. 106-113). Edart explique, et c'est là un point important, pourquoi Jésus ne prend pas explicitement position sur le sujet de l'homosexualité. Ce silence ne peut se comprendre que comme un accord tacite avec l'environnement juif qui considère les actes homosexuels comme

condamnables. A cela s'ajoute que, dans les discussions sur les questions d'éthique sexuelle, Jésus adopte une ligne restrictive et se réfère en priorité à Genèse 1,27 et 2,24, où les relations hétérosexuelles sont présentées comme seules conformes au plan créationnel de Dieu.

Puis Edart aborde la question de savoir si le commandement d'amour de Jésus ne s'oppose pas à toute condamnation d'actes homosexuels. Il fait remarquer que, selon Matthieu 5, Jésus n'est pas venu abolir la loi mais l'accomplir et que, dans sa prédication, il ne nie pas mais radicalise les commandements traditionnels. « Le commandement de l'amour du prochain n'abolit donc pas toute l'ancienne Loi, mais il la transforme en l'approfondissant » (p. 116). L'amour constitue la structure profonde de la loi et ses stipulations particulières n'en sont pas abolies, mais expriment concrètement cet amour. Les textes relatifs à la répréhension fraternelle et les accusations de Jésus contre ses adversaires vont dans ce même sens.

Dans le chapitre final intitulé *Conclusion*, dont les trois auteurs assument ensemble la responsabilité, est reprise, entre autres, la question de la possibilité d'appliquer des déclarations bibliques à notre époque. La réponse est affirmative, d'une part à cause du « caractère inspiré de l'Ecrit biblique » et d'autre part parce qu'il faut noter que Paul justifie son jugement par la théologie de la création et souligne par là qu'il vaut pour les hommes de tous les temps (p. 129).

Evaluation

De l'avis de l'auteur de ces lignes, les analyses textuelles et les conclusions tirées par les trois auteurs sont très largement convaincantes. On leur saura gré du caractère clair et bref des développements qui, néanmoins, en bien des points, ne se contentent pas de signaler des impasses, mais proposent de manière constructive des perspectives nouvelles.

Mais l'auteur de ces lignes ne cachera pas qu'à son avis un certain nombre de points ne sont pas entièrement satisfaisants. Ainsi, par exemple, dans la deuxième partie, la tentative d'expliquer la sanction de mort sur les actes homosexuels de Lévitique 20,13 ne saurait satisfaire le lecteur.

De même les explications de Lévitique 18 et 20 souffrent du fait qu'elles prennent certes en compte la valeur de la famille au sens large, mais pas dans la même mesure celle de la relation homme-femme, telle qu'elle apparaît en particulier dans Genèse 2. On peut aussi se poser la question de savoir si les interdictions d'actes homosexuels en Lévitique 18 et 20 peuvent être suffisamment expliquées sans une référence explicite au récit de la création de Genèse 1 (ce n'est sans doute pas un hasard que Paul en tout cas réponde à cette question par la négative). Ce qui peut également donner lieu à des demandes critiques de suppléments d'information, c'est le constat final de la première partie du livre : « Si le lecteur d'aujourd'hui veut parler de la tolérance et de la juste attitude envers les personnes homosexuelles, il devra se rapporter aux autres textes bibliques. Dans ce sens, on peut citer ceux qui évoquent l'amour du prochain..., ceux qui invitent à laisser le jugement à Dieu... ou à ne pas juger l'autre pour ne pas être jugé soi-même..., à user de la douceur..., etc. » (p. 48). Cette déclaration se présente dans une certaine tension par rapport à des développements bien plus heureux de la troisième partie sur la question du rapport entre l'amour du prochain et le jugement, signalée plus haut. De plus, on ressent là une certaine partialité, voire une certaine étroitesse de vues qui devient particulièrement sensible dans la dernière partie du livre, entièrement placée sous le signe du mot-clé de « miséricorde » (p. 130). Le complément qui s'imposerait ici, c'est un appel à changer de mentalité dans le domaine sexuel, appel qui ne concernerait nullement les seules personnes pratiquant un mode de vie homosexuel. Il manque surtout la moindre mention de la puissance transformatrice du Saint-Esprit ou des résultats solidement attestés d'une thérapie restauratrice, capable non seulement de libérer de certains comportements visibles, mais, dans certains cas, d'entraîner des modifications jusque dans les profondeurs de la nature de la personne – même dans le domaine de ce qu'on désigne aujourd'hui par l'« orientation sexuelle »[4].

[4] On trouvera des comptes rendus de résultats obtenus par la thérapie réparatrice, où des gens surmontent leur mode de vie homosexuel et trouvent une identité hétérosexuelle, dans H.-K. Hoffmann, U. Parzany, C. Vonholt, R. Werner, *Die andere Seite*, Reichelsheim, 1995 ; voir aussi le *Bulletin des Deutschen Instituts für Jugend und Gesellschaft* (Bulletin de l'Institut Allemand pour la Jeunesse et la Société) S/05.

Malgré ces déficits d'importance mineure, il faut être très reconnaissant aux auteurs pour leur contribution à la discussion de la problématique « Bible et homosexualité », une contribution formulée en un style modéré, circonspecte dans son exégèse et prudente dans ses appréciations et conclusions.

■

Liste des derniers ouvrages reçus

Lukas Zürcher, ***L'Eglise compromise ?***, *La Fédération des Eglises protestantes de Suisse et l'apartbied (1970-1990)*, traduit de l'allemand par André Carruzzo (Histoire et société 48), Genève, Labor et Fides, 2007, 168 pp., ISBN 978-2-8309-1186-2, 32 CHF/20 Euros.

Roger Parmentier, ***Chantons de nouveaux cantiques***, *chants nouveaux ou rénovés*, Revue *Theolib*, hors-série n° 3, Paris, février 2007, 68 pp.